

CHRISTOPH MARKSCHIES

Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie*.

Herrn Professor Martin Hengel zum 14. 12. 1991

1. Vorbemerkung

Angesichts des sehr speziellen Themas aus der Religions- bzw. Kirchengeschichte drängt sich sofort eine Frage auf: Besteht überhaupt eine Notwendigkeit für systematische Theologen und Philosophen, sich mit einem solch begrenzten Ausschnitt der Alten Kirchengeschichte zu beschäftigen? Schließlich geht es im folgenden um eine durchaus nicht zentrale Gestalt unter den ersten christlichen Theologen, nämlich um den gemeinhin "Gnostiker" genannten altchristlichen Lehrer *Valentin*, der etwa zur Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom lebte, und um seine Schule, die *valentinianische Gnosis*. Warum also der Blick auf eine Person und Gruppe, die noch dazu von der Kirche eindeutig als Häretiker erkannt und ausgeschlossen worden sind?

Zunächst einmal muß kaum ausführlich dokumentiert werden, daß gegenwärtig in vielen Texten innerhalb und außerhalb der Theologie, die gar nicht von Kirchengeschichtlern stammen, über Gnosis¹ geredet wird; die *Aktu-*

* Die folgenden Überlegungen stellen ein im wesentlichen unverändertes Referat für eine Tagung des 'Pfullinger Arbeitskreises' zum Thema "Theologische Gegenwartsdeutung" vom 4. 4. 1989 in der Evangelischen Akademie in Hofgeismar dar, das lediglich um ausführliche Nachweise in den Anmerkungen erweitert wurde. Dort sollten Ergebnisse meiner patristischen Dissertation (Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, Diss. Theol. Tübingen 1990 = WUNT 1. R. 65, ebd. 1992) einem Kreis von *systematischen Theologinnen und Theologen* vorgestellt werden; für ausführlichere Belege und Argumentationen zu den hier vorgetragenen Thesen darf ich auf diese Arbeit verweisen. - Für freundliche Hinweise danke ich Frau Prof. Dr. B. ALAND, Frau Prof. Dr. L. AB-
RAMOWSKI und den Herren Proff. Dr. W. HÄRLE und Dr. E. HERMS sowie den Teilnehmern der anschließenden Diskussionsrunde. Die *Widmung* will Dank für viele anregende Gespräche, die sich auch in diesen Überlegungen niedergeschlagen haben, sagen.

¹ Ich bin an dieser Stelle eine kurze terminologische Rechenschaft schuldig: Ich verwende den Ausdruck "Gnosis" wie die altkirchlichen Autoren für diejenige Bewegung, für die der Gnostikkongreß von Messina den Namen "Gnostizismus" vorgeschlagen hat (Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966, testi e discussioni pubblicati a cura di U. BIANCHI, SHR 12, Leiden 1967, XXIXf). Zur Begründung vgl. meine knappen Bemerkungen im Artikel 'Gnosis/Gnostizismus' des Neuen Bibellexikons (ed. M. GÖRG/ B. LANG, Zürich, Einsiedeln, Köln 1991, 868 - 871). Man könnte, wenn man schärfer argumentieren wollte, daran noch die Frage anschließen, ob nicht durch die Einführung eines eigenen 'Gnosis'-Begriffes, der als "Wissen um göttliche Geheimnisse, das einer Elite vorbehalten ist", definiert ist, eine grobe historische Unschärfe in die Forschung gekommen ist, weil dieses Element zu einer ganzen Reihe von *völlig verschiedenen* Geisteshaltungen der Spätantike gehört, die dann als 'Weltreligion'

alität des Themas ist augenfällig. Für systematische Theologen und Philosophen ist dieser Abschnitt der Kirchengeschichte aber aus noch einem ganz anderen Grunde interessant: Er scheint mir nämlich für die stets umstrittene Frage nach der *Möglichkeit* und *Gestalt* einer *philosophischen Theologie* von gewisser Bedeutung.

Die Zusammenstellung der Stichworte 'philosophische Theologie' und Gnosis mag Verwunderung auslösen - die letztere Erscheinung pflegt man eher mit Schlagworten wie 'Remythisierung', 'Weltfremdheit' und 'mystische Schau' zu verbinden, die Gnosis jedenfalls kaum für einen ernstzunehmenden Beitrag zu systematischer Begriffsbildung zu halten. Darunter werden meist komplizierte Systeme vorgestellt, die man allenfalls zu theologischen oder religionswissenschaftlichen Examina fehlerfrei zusammenbringt². Der große Berliner Kirchenhistoriker und Wissenschaftsorganisator Adolf von Harnack drückt, was man da gewöhnlich assoziiert, in einer Rezension so aus:

Gnosis "war (...) ein Passivum, ein ewig Gestriges, ein Sammelsurium von Fossilien, eine Rumpelkammer und ein Kerichthausen"³.

Ein "Kerichthausen" kruder Mythologumena vermag nun gar nichts zum Problem einer philosophischen Theologie beizutragen. Aber eine solche Sicht des Phänomens bliebe viel zu äußerlich, bemühte sich nicht um das Verständnis eines Phänomens, dessen äußere Gestalt ohne Zweifel nur den Halbbildeten vergangener wie gegenwärtiger Tage *prima vista* zu faszinieren vermag. Für den Weg zu einem tieferen Verstehen hat wieder von Harnack

o.ä. zusammengefaßt werden. Eine Zusammengehörigkeit von so verschiedenen Richtungen wie der Hermetik, den Chaldäischen Orakeln, dem jüdisch-hellenistischen Denken eines Philo, dem Christentum der Oden Salomos (um einige Beispiele zu nennen), müßte aber nicht ständig vorausgesetzt, sondern endlich einmal *nachgewiesen* werden (dazu M. HENGEL/CH. MARKSCHIES, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London, Philadelphia 1989, 94 - 96)!

² Dabei muß man sich allerdings klarmachen, daß der stellenweise wild wuchernde Mythos durchaus einen Zweck verfolgt, den ich im erwähnten Artikel so beschrieben habe: "Der Mythos versucht dabei zu erklären, wieso es in dieser vom Demiurgen beherrschten Welt zur Anwesenheit eines göttlichen Funkens im Menschen kommen konnte. G[nosis] (und Erlösung) bedeutet die vorherbestimmte Erkenntnis dieses Funkens durch den pneumatischen Menschen in sich selbst; dadurch stellt sich die ursprüngliche Einheit mit dem Göttlichen wieder her" (Sp. 870).

³ Rezension über: W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10, Göttingen 1973 = 1907), zuerst in: ThLZ 33, 1908, 10 - 13; jetzt in: *Gnosis und Gnostizismus*, hg. v. K. RUDOLPH, WdF 262, Darmstadt 1975, 231 - 237, hier 232. Freilich entsteht nach HARNACK dieser Eindruck nur, wenn man die Gnosis abgesehen von ihrer Bedeutung als kirchengeschichtlichem Faktor interpretieren will. Ob Harnack damit seine bekannte Einschätzung der Gnosis als 'akuter Hellenisierung' (s.u.) korrigierte oder zumindest modifizierte (etwa gar unter Einfluß der religionsgeschichtlichen Schule, der er sehr kritisch gegenüberstand?), wäre an anderer Stelle einmal zu untersuchen.

m.E. wesentliche Grundlagen gelegt. Vielleicht gerade, weil sein eigenes theologisches Ideal so weit von der Gnosis entfernt war und er bekanntlich ein undogmatisches "schlichtes Evangelium" Jesu für das ursprüngliche Wesen des Christentums hielt⁴, (und somit nicht gerade disponiert dafür war, den Beitrag der Gnosis zum Problem der philosophischen Theologie angemessen zu würdigen), hat er mit allem Nachdruck die Gnosis als "Philosophie, Ethik und Mystik"⁵, als 'spekulative Mysterien-Philosophie' und Gnostiker gar als die "Theologen des ersten Jahrhunderts" der Kirche interpretiert⁶:

"Sie haben das Christentum als die absolute Religion darzustellen unternommen(...). Bei Männern wie Valentin und seinen Schülern kann kein Zweifel sein, dass dieser ihr Gnosticismus (...) in der Hauptsache vom griechischen Geist durchwaltet und von den religionsphilosophischen Interessen und Lehren der - freilich schon selbst in Synkretismus sich bewegenden - Griechen bestimmt gewesen ist"⁷.

Unter bewußtem Aufgriff dieser Deutung dieses vorzüglichen Kenners der Entwicklung, über die m.E. in letzter Zeit zu schnell der Stab gebrochen wurde⁸, möchte ich nun den 'Gnostiker' Valentin und die Entwicklung hin zu

⁴ Das "Evangelium im Evangelium (ist) etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes, daß man es nicht leicht verfehlen kann" (Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900, 9 [= Gütersloh 1977, 20]). Harnack lebt "von den einfachen, schlichten und kindlich großen Offenbarungen, daß Gott (...) Vater ist, daß er uns in Christus, als dem Spiegel des väterlichen Herzens (wie Luther sagt), allein erkennbar und gewiß ist" (Brief vom Sommer 1883 an Marie von Oettingen; zitiert nach A. v. ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936, 100f). Schließlich: "Jesus war kein Schullehrer, sondern ein Menschenfischer. Ferner: die Predigt Jesu war in der Hauptsache so schlicht und einfach und in der Anwendung so mannigfaltig und reich, dass man nur mit Widerstreben eine Systematisierung versucht und am liebsten dem Evangelium nacherzählen möchte" (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1 Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 4., neu durchg. u. vermehrte Aufl. Leipzig 1909 [= Tübingen 1991, 70]).

⁵ Rez. von BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, 232.

⁶ Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909, 250. Er zitierte mit den Stichworten "acute Verweltlichung" F. OVERBECK (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Libelli 155, Darmstadt 1965 [Chemnitz 1875], 184). Natürlich ist die Deutung als philosophische Theologie auch schon etwa von F.C. BAUR (Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Gestaltung, Tübingen 1835 [Nachdruck Darmstadt 1967], 141) vertreten worden: "Platonisch dürfen wir wohl, wenn wir auf das Ganze des (valentinianischen) Systems zurücksehen, mit Recht die Grundlage des Systems im Allgemeinen nennen." Als philosophische Theologie interpretiert etwa auch W. WEISCHDEL (Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I, München 1979, 82) die Gnosis.

⁷ Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 251f.

⁸ B. ALAND hat zwar versucht, die valentinianische Gnosis als hellenistische Interpretation des Christentums mit Mitteln des Platonismus gegen dessen philosophischen Sinn zu deuten, aber diese Interpretation ist umstritten (vgl. etwa DIES., Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition, in: Gnosis und Politik, Religionstheorie und politische Theologie 2, München, Paderborn, Wien, Zürich 1984, 54 - 65); dazu des weiteren DIES., Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?, in: Gnosis and Gnosticism, Papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies, NHS 8, Leiden 1977, 148 - 184; DIES., Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Gnosis. FS für H. Jonas, in Verb. mit U. BIANCHI, M. KRAUSE, J.M. ROBINSON und G. WIDENGREN

seiner Schule als (gescheiterten) altkirchlichen Beitrag zum Problem einer philosophischen Theologie darstellen.

Dazu muß aber zunächst noch ein historischer Blick auf jenen Theologen Valentin geworfen werden, von dessen Leben bemerkenswert wenig bekannt ist; die frühesten Quellen berichten nur von einem römischen Aufenthalt Mitte des 2. Jh.⁹, dort lehrte er *unangefochten* (!) innerhalb der römischen Gemeinde und galt erst nach seinem Tode als Ketzer; im 4. Jh. bezeugt zum ersten Male ein Autor seinen Geburtsort an der ägyptischen Mittelmeerküste, die Ausbildung in Alexandria und eine nachrömische Wirksamkeit auf Zypern¹⁰. Ebenso wenig blieb von seinem offenbar umfangreichen oeuvre, das zumindest Hymnen, Predigten und Briefe umfaßte, erhalten. Es sind von ihm (im Gegensatz zu einzelnen seiner Schüler) nur wenige Fragmente übergeblieben, die schon verschiedentlich gesammelt worden sind¹¹.

Die Forschung geht überwiegend davon aus, daß diese Texte in sich *kaum verständlich* sind¹² und aus dem ausgebildeten System der Schüler der valentinianische Mythos zur Erklärung der Fragmente hinzuzunehmen ist¹³.

hg.v. B. ALAND, Göttingen 1978, 158 - 217; DIES., Gnosis und Philosophie, in: Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm August 20-25, 1973, VHAAH.FF 17, 1977, 34 - 73; sowie H. LANGERBECK, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: DERS., Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hg. von H. DÖRRIES, AAWG.PH 69, Göttingen 1967, 38 - 82.

⁹ Aus den Angaben bei Irenäus, Haer. III 4,3 (ca. 180/85 n.Chr.; SC 211, 51,43-48 ROUSSEAU/DOUTRELEAU) ergibt sich ein Aufenthalt, der ca. 140 beginnt und etwa 166 beendet ist; dazu aber CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, WUNT 65, 293 - 336.

¹⁰ Epiphanius von Salamis, Haer. 31,2,1/2 bzw. 7,1/2 (GCS Epiphanius I, 383,23 - 384,11 sowie 395,16 - 396,1 HOLL); die Historizität der Nachrichten kann kaum mehr überprüft werden.

¹¹ Ich nenne hier nur W. VÖLKER, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, SQS.NF 5, Tübingen 1932, 57 - 60 (Texte; Verf. bereitet eine Neuherausgabe des Werkes mit Übersetzungen vor); Die Gnosis, 1.Bd. Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitw. v. E. HAENCHEN u. M. KRAUSE, eingel., übers. u. erl. v. W. FOERSTER, BAWAC, Zürich, München, 2., revidierte Aufl. 1979, 312 - 314 und zuletzt B. LAYTON, The Gnostic Scriptures, a new translation with annotations and introductions, London 1987, 230-248.

¹² Für E. SCHWARTZ sind diese Fragmente sogar "ein wüster Trümmerhaufen, der sich zu einem verständlichen Bau nicht mehr zusammenfügen will" (DERS., Aporien im vierten Evangelium II, NGWG.PH 1908, 127), SCHWARTZ bezeichnet als Eigentümlichkeit der valentinianischen Gnosis, "daß sie dem Christentum selbst von allen gnostischen Secten am nächsten steht und alles daran gesetzt hat die Kirche zu erobern oder doch wenigstens darin zu bleiben" (130).

¹³ So etwa G. QUISPEL, The Original Doctrine of Valentinus, VigChr 1, 1947, 43 - 73. Vor allem eine Voraussetzung QUISPELS kann man kaum halten: "the brief sketch of the original system of Valentinus, Irenaeus 1,11,1 is trustworthy and valuable" (44). In Wahrheit muß man sich zwischen den Fragmenten und dieser Skizze wegen der unausgleichbaren Widersprüche entscheiden. Das fällt aber nicht schwer, da das letztere deutlich Spuren einer sekundären Systembildung trägt, wie in meinem 'Valentinus Gnosticus?' ausführlich (S. 364 - 379) nachgewiesen wird.

Eine Ausnahme macht hier wieder *Harnack*:

"Unsere Geschichtsschreibung des Gnosticismus berücksichtigt diese Fragmente, wie sie uns vor allem Clemens und Origenes bieten, noch immer viel zu wenig und hält sich mit Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter über die 'Systeme'(...)"¹⁴.

Diese methodische Grundeinstellung erweist sich aber als hochproblematisch: Wenn man so Valentin *a priori* als mehr oder weniger begabten Vorläufer seiner Schüler versteht, verstellt man sich schon in der Methode die Möglichkeit, auf Unterschiede zwischen ihm und seiner Schule aufmerksam zu werden. Daher muß m.E. zunächst soweit als möglich versucht werden, die Fragmente aus sich heraus zu erklären bzw. auch andere zeitgenössische christliche und jüdisch-hellenistische Autoren nach sachlichen Parallelen zu befragen. Erst dann tritt eine Entwicklung vom angeblichen Lehrer zu den Schülern hin in den Blick, die bisher meist übersehen wurde und m.E. als "Krise einer philosophischen Bibeltheologie" gedeutet werden kann. Sie stellt sich als z.T. radikaler Bruch der Personen, die wir gemeinhin (mit ihren altkirchlichen Gegnern) als 'Valentinianer' bezeichnen, mit ihrem mutmaßlichen Lehrer dar. Der Graben, der sie von Valentin trennt, erweist sich als so tief, daß man sogar formulieren kann: *Valentin war noch kein Valentinianer; Valentin war im herkömmlichen Sinne auch kein Gnostiker*. (Wohlgemerkt: Hier wird nicht *a limine* behauptet, Valentin sei *kein Gnostiker* gewesen, sondern darauf hingewiesen, daß unter der Voraussetzung eines bestimmten Gnosisbegriffes, wie er in Messina definiert worden ist, der Valentin der Fragmente nicht unter diesen Begriff fällt! Die zwei Voraussetzungen dieses Urteils, der Gnosisbegriff und die Einschränkung auf die Fragmente, sind deutlich: Ob Valentin also *an sich* Gnostiker war, gnostische Texte geschrieben hat u.s.w., ist mit dieser Einschätzung nicht entschieden).

Diese zunächst überraschenden Thesen führen sofort auf die Frage, was für ein theologisches Profil der 'Gnostiker' Valentin denn habe; die Antwort darauf soll in einem ersten großen Hauptabschnitt dieser Überlegungen gegeben werden, um dann in einem zweiten Hauptteil die Weiterentwicklung und 'Entartung' dieser Lehren bei der 'valentinianischen Gnosis' darzustellen.

¹⁴ Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, 258f Anm. 3.

2. Vermittlung zwischen Bibel und Philosophie - Valentin als 'apologetischer Vermittlungstheologe'

In diesem Abschnitt soll es um einen kurzen Abriß der Theologie Valentins, wie er sich aus der ausführlichen Kommentierung seiner Fragmente ergibt, gehen; es versteht sich von selbst, daß an dieser Stelle keine ausführlichen philologischen und historischen Begründungen meiner Textdeutungen gegeben werden können. Wenn man sich dafür entscheidet, die Fragmente dieses altkirchlichen Lehrers zunächst selbständig und ohne ständigen Blick auf die Schüler auszulegen, erhält man ein Bild von einem altkirchlichen Theologen, dessen Lehre zwar nicht in allen, aber in einigen markanten Zügen rekonstruiert werden kann. Seine Theologie ist nun in einem sehr präzisen Sinn "philosophische Bibeltheologie": Sie versucht auf dem Hintergrund zeitgenössischer Philosophie das auszulegen, was Valentin als Wahrheiten aus der Bibel erkannt hat. Umschrieben wird das auch mit dem Ausdruck "apologetischer Vermittlungstheologe"; das biblische Kerygma soll nach dem eigenen Anspruch vor dem Forum der Gebildeten der Zeit ('Apologetik') mit den Erfordernissen der zeitgenössischen Philosophie 'vermittelt' bzw. 'versöhnt werden'. Der Begriff "Vermittlungstheologie" ist zwar gewöhnlich für eine theologische Schule des 19. Jahrhunderts reserviert, aber auch dort durchdringen sich "schlichter biblischer Glaube und wissenschaftlicher Geist (...) gegenseitig"¹⁵. Da diese Theologen ebenfalls der Versuch einer bewußt *kirchlichen* Theorie kennzeichnet (wie auch Valentin in Rom *innerhalb* der Mehrheitskirche lehrte)¹⁶, läßt sich m.E. die anachronistische Übertragung des Begriffs auf das zweite Jahrhundert rechtfertigen: Valentin kann als *altkirchlicher* Vermittlungstheologe bezeichnet werden.

Diese philosophische Bibeltheologie oder eben 'Vermittlungstheologie' scheitert, wie die Einführung eines gnostischen Mythos und Veränderung der Lehre durch die 'Schüler' bereits äußerlich zeigt, in entscheidenden Punkten - oder vorsichtiger: gerät in eine Krise. Man kann diese Beobachtung sogar etwas generalisieren: Dieses Scheitern geschieht, wie ansatzweise zu zeigen sein wird, sozusagen an 'neuralgischen' Punkten einer jeden philosophischen Theo-

¹⁵ E. SCHOTT, Art. Vermittlungstheologie, RGG³, VI, 1362 - 1364, hier 1362; G. HORNIG, Die Vermittlungstheologie, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III, Göttingen 1984, 164-170.

¹⁶ G. HORNIG, 166.

logie. Man muß sich daher fragen, ob sich hier nicht zeigt, daß das Konzept einer "philosophischen Theologie" insgesamt strukturelle Probleme hat¹⁷, und Valentins Entwurf hier nicht zufällig scheitert.

Natürlich muß man in einem solchen frühen Stadium theologischer Theoriebildung (so wird z.B. vom zweiten Jahrhundert als dem 'Laboratorium der christlichen Theologie' gesprochen) aber auch bedenken, daß Valentin noch über keine reflektierte *Methode* für seine 'Vermittlung' verfügte. Ihm fehlte ein Verfahren, um sicherzustellen, daß Entlehnungen aus philosophischen Theorien - ohne die keine systematische Rekonstruktion biblischer Überlieferung auskommt - so überhand nehmen, daß die Rekonstruktion biblischer Überlieferung mißlingt und eine mehr oder weniger rein pagane philosophische Theologie etabliert wird.

Wieso verstehen aber so wenige Forscher Valentins Theologie als (letztlich gescheiterten) Versuch einer philosophischen Bibeltheologie, die valentinianische Gnosis als - wenn auch sehr eigenen - Beitrag zum Problem dieser Art von Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie?

M.E. hängt das vor allem an der hohen (ich formuliere bewußt polemisch) *ideologischen Aufladung*, die die Gnosisforschung seit Harnack erlebt hat¹⁸. Kaum einer kann sich mehr ruhig und in gewissem (nicht naivem) Sinne schlicht den Quellen zuwenden; aber auch kaum einer reflektiert seine impliziten Voraussetzungen und die gewählte Methodik. Zu jeder Vergegenwärtigung von Geschichte gehört aber bekanntlich eine historische Methode, "die Summe der Regeln, nach denen menschliche Vergangenheit als Geschichte vergegenwärtigt wird"¹⁹. Nun gilt für die Gnosisforschung, wie auch gegenwärtig für die übrige Geschichtswissenschaft, daß die verschiedenen Forscher mit einer Vielzahl recht divergierender historischer Methoden arbeiten. Das ist nicht verwunderlich, führt aber hier zu sehr divergierenden Bildern vom Gesamtphänomen Gnosis, die kaum noch zueinander in Beziehung zu setzen oder gar durch 'schlichte Fakten' korrigierbar sind.

Die divergierende historische Wertung von Valentin und der valentinianischen Gnosis hängt in sehr starkem Maße mit philosophischen oder theologischen Gesamtkonzepten zusammen; das historische Bild der "Gnosis" überhaupt hängt in ganz elementarer Weise mit der gewählten (oder meist nur implizierten) "Historischen Methode" zusammen.

¹⁷ Wie W. WEISCHEDEL gezeigt hat, beginnen die ja schon beim Begriff (Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus I, München 1979, 1f). Aus der Fülle der Literatur zu diesem Thema sei aufmerksam gemacht auf die Beiträge von E. JÜNGEL: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit W. Pannenberg, zuerst in: Denken im Schatten des Nihilismus. FS für W. WEISCHEDEL zum 70. Geburtstag am 11. 4. 1975, hg. v. A. SCHWAN, Darmstadt 1975, 419 - 440; jetzt in: DERS., Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen, BETH 88, München 1980, 158 - 177; aus dem Band auch die folgenden Beiträge: 'Extra Christum nulla salus - als Grundsatz natürlicher Theologie?' (S. 178 - 192) sowie 'Gott - um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie' (S. 193 - 197); schließlich auf seine Rezension der 'Systematischen Theologie' Bd. 1 (Göttingen 1988) von W. PANNENBERG (ZThK 86, 1989, 203 - 235) und dessen Antwort (ebd., 355 - 370).

¹⁸ M. HENGEL/CH. MARKSCHIES, The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ, London, Philadelphia 1989, n. 285 (p. 94 - 96).

¹⁹ J. RÜSEN, Historische Methode, in: Historische Methode, hg. v. CHR. MEIER u. J. RÜSEN, Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 5, München 1988, 62 - 80, hier 62. - Ich bereite eine Studie zur Relevanz von 'Dekadenzmodellen' in der Kirchengeschichtsschreibung vor, in der ich auch über meine eigenen methodischen Prämissen ausführlicher Rechenschaft ablegen werde.

Vielleicht erklärt das neben der Komplexität der Fragmente z.T. die Vernachlässigung Valentins in vielen Arbeiten über die Gnosis: Sein Ansatz philosophischer Theologie paßt nicht in das vom Forscher erstellte Gesamtbild von "der Gnosis". Man kann sich das relativ einfach klarmachen, wenn man *Hans Jonas'* epochemachendes Werk "Gnosis und spätantiker Geist"²⁰ (zuerst 1934) daraufhin befragt, mit Hilfe welchen Gesamtkonzeptes historische Einzelphänomene gedeutet werden, welche philosophische Theorie heuristische und interpretatorische Hilfen leistet.

Jonas ist deswegen ein vorzügliches Beispiel, weil er sich und dem Leser darüber explizit Rechenschaft ablegt: Aufgabe des Gnosisforschers kann seiner Meinung nach nicht die Erstellung eines bloßen Sammelsuriums von Einzelmotiven sein, ein "chemisches Bild, ganz allgemein das Korrelat einer objektgeschichtlichen, dinggeschichtlichen Einstellung"²¹. Die Pointe an Jonas' Entwurf ist nun nicht die Forderung, der Historiker solle nach der "tieferen Einheit" des Stoffes fragen²²- diesem Programm weiß sich doch wohl jeder Historiker, jede Historikerin verpflichtet -, sondern die spezifische Wendung auf die Frage nach der "existenzialen Wurzel selbst, d.h. (...) der 'gnostischen' Daseinshaltung"²³.

"Motive der Gnosis" und andere "Objekte der objektgeschichtlichen Forschung" versteht Jonas als "Produkte" einer "faktisch geschichtlichen Grundverfassung 'des Daseins'"²⁴; der "a priori verbindliche Horizont des Welt- und Selbstverständnisses für die betreffende Epoche"²⁵ konstituiert (!) "Gegenstände" historischer Forschung. Wenn Jonas genauer von einer "transzendentalen Konstitution" der Objekte historischer Forschung durch jenen Horizont spricht, so will er doch offenbar damit zwei Dinge ausdrücken:

(a) Zentralen Stellenwert erhält nicht die individuelle Kausalität jedes Objektes in den geistesgeschichtlichen, politischen, sozialen und religiösen Gegebenheiten einer Zeit, sondern die "transzendente" Konstitution.

(b) Diese "transzendente" Konstitution ermöglicht aber überhaupt erst das Verstehen: Sowohl diesen historischen Phänomenen wie je meinem aktuellen Verstehen liegt eine Daseinshaltung zugrunde und konstituiert "transzendental" die Dinge (und erleichtert so das Verstehen der Dinge).

Jonas fordert ganz pragmatisch, diese philosophische Theorie zu "einem praktisch-methodischen Prinzip" in der Geschichtswissenschaft zu machen²⁶. In einem wichtigen Abschnitt beruft er sich für diese Analyse der Existenz auf *Martin Heidegger* und schränkt aber zugleich ein:

"Um aber über diese Anwendung einer bestimmten systematischen Philosophie keinen Zweifel aufkommen zu lassen, erklären wir noch das eigentlich Selbstverständliche, daß sie uns nicht etwa der Stein der Weisen ist, (...) sondern eine Möglichkeit der Geschichtsbefragung, für die man sich, wissend um ihren notwendigen Versuchssinn, entschieden hat."²⁷

²⁰ 1. Tl. Die mythologische Gnosis, FRLANT 51, 3., verb. u. verm. Aufl. Göttingen 1964 (= 4¹⁹⁸⁹); 2. Tl. 1. Hälfte, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, FRLANT 63, Göttingen 1954.

²¹ Gnosis und spätantiker Geist I, 11.

²² Gnosis und spätantiker Geist I, 11.

²³ Gnosis und spätantiker Geist I, 12. Jonas fragt, ob zwischen seiner und der gnostischen Weltdeutung nicht eine Verwandtschaft bestehe (Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: ders., Zwischen Nichts und Ewigkeit, Göttingen 1963, 5f).

²⁴ Gnosis und spätantiker Geist I, 13.

²⁵ Gnosis und spätantiker Geist I, 13.

²⁶ Gnosis und spätantiker Geist I, 13.

²⁷ Gnosis und spätantiker Geist I, 90.

Diese Form der Rechenschaftslegung ist vorbildlich. Sicherlich erschließt der gewählte methodische Zugang auch einen wichtigen Aspekt des Phänomens "Gnosis"²⁸. Andererseits aber muß man natürlich fragen, ob nicht gerade der programmatische Blick weg vom geschichtlichen Menschen auf die absolute Phänomenologie menschlicher Existenz die historische Darstellung eines bestimmten Objektes erschwert²⁹. Droht die Annahme geschichtstranszendenter Existenzialia nicht die individuelle "Konstitution" des Einzelphänomens zu überschatten oder gar zu nivellieren?

Valentin kann in Jonas' erstem Entwurf von 1934 überhaupt nicht in den Blick kommen³⁰, weil Jonas nach dem *System der Valentinianer* fragt und dies als "Krönung" einer vom ihm postulierten Entwicklung gnostischer Systeme einführt. Da Jonas "die Gnosis" als Antwort auf eine existenzielle Befindlichkeit des Menschen deutet, ist seine Methode heuristisch nicht besonders geeignet, die Individualität Valentins darzustellen und ihr im Kontext zeitgenössischer Theologie Profil zu verleihen³¹. Man könnte nun etwa auch am Werk des Holländers Gilles Quispel zeigen, welche Folgen die Analytische Psy-

²⁸ Das hat selbst ARTHUR DARBY NOCK in seiner sehr kritischen Rezension des Buches (zuerst: *Gnomon* 3, 1936, 605 - 612, in: *Gnosis und Gnostizismus*, WdF 262, 374 - 386) zugegeben.

²⁹ Das zeigt C. COLPE, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung*, ThB 68, München 1980, 99. Man kann die Richtigkeit dieser Anfrage sehr einfach dokumentieren: Jonas selbst hat 1966 auf dem Gnosiskongreß in Messina genau das getan, was er 1934 vermeiden wollte: Er hat eine Reihe von *Motiven* der gnostischen Theorie genannt, um dadurch das Phänomen abzugrenzen (Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis, [zuerst: *Delimitation of the Gnostic Phenomenon - Typological and Historical*, in: *Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*, SHR 12, Leiden 1967, 90 - 104], auch in: *Gnosis und Gnostizismus*, hg. v. K. RUDOLPH, WdF 262, Darmstadt 1975, 626 - 645). Diese methodische Entscheidung führt sofort zu größerer historischer Präzision: 1966 rechnet er wesentlich weniger Autoren zur Gnosis, nicht wie noch 1934 Philo, Origenes und Plotin, einen übrigens ja dezidiert antignostischen Autor. Zu dieser Ausweitung hatte seine existenzialontologische Heuristik geführt: Gnostisch ist der radikale Gegensatz "zwischen menschlich-irdisch-kosmischem (...) Sein und göttlich transzendente (...) Sein" (*Gnosis und spätantiker Geist* II/1, 120) - mit diesem Ansatz hätte man sogar etwa die Schriften der Qumransekte oder die biblischen Bücher Kohelet (5,1) und Johannes (1,5) als gnostische Texte ansehen können.

³⁰ *Gnosis und spätantiker Geist* I, 362: "Valentinus selbst, von dem uns nur wenige authentische Bruchstücke hauptsächlich in den Stromateis des Clemens überliefert sind, scheint die eigentliche Ausbildung 'des' valentinianischen Systems noch nicht geliefert zu haben."

³¹ JONAS hat die Problematik dieses Ansatzes und seine relative historische Unschärfe offenbar auch selbst erkannt und hat 32 Jahre später das Phänomen sehr viel stärker eingegrenzt (in dem oben erwähnten Beitrag zum Gnosis-Kongreß in Messina 1966); er nannte Kennzeichen, die nur auf eine kleinere Gruppe zuträfen. Philosophisch wendete er sich von HEIDEGGER zu einem wesentlich 'pragmatischeren', an den Phänomenen orientierten Ansatz.

chologie C.G. Jungs für die Einordnung Valentins hat³² - womit *Quispels* Bedeutung besonders für die Erforschung der Texte von Nag Hammadi gar nicht bestritten oder gar herabgewürdigt werden soll -, wir können darauf verzichten, weil das Ergebnis ohnehin schon deutlich ist:

Valentin kann in seiner Individualität nicht wahrgenommen werden, weil die zugrundeliegenden historischen Methoden die Wahrnehmung historischer Individualität und Fremdheit nicht erleichtern. Wenn man Valentin verstehen will, muß man aber eine *Individualität* verstehen, die sich keineswegs bruchlos in ein Gesamtbild der Entwicklung einfügt.

Die hier unternommene Deutung vor dem Hintergrund des Problems der "philosophischen Theologie" geht von den erhaltenen Fragmenten aus und versucht, das gewonnene Bild in den Kontext der zeitgenössischen Theologie zwischen Anfang und Mitte des zweiten Jahrhunderts einzuzeichnen. Natürlich wollen historische Fakten in eine kausale Beziehung gebracht werden³³; auch diese Rekonstruktion solcher Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge hat ihre immanenten Voraussetzungen. Aber weil versucht wird, dezidiert die Individualität eines Phänomens und seine relative Fremdheit und Unableitbarkeit in einem Prozeß zu bedenken, könnte das gewonnene Bild historisch genauer sein.

Nun sei die These noch einmal zusammenfassend vorgestellt: Ich deute die Entwicklung von Valentin zu seinen Schülern als eine *Krise einer philoso-*

³² "Gnosis ist mythische Projektion der Selbsterfahrung" (G. QUISPES, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, 17); die Erlösung besteht darin, "daß der Mensch sich seines Ursprunges erinnert und sich der Göttlichkeit seines in Dunkel gehüllten Selbst bewußt wird" (ebd.). Auch für C.G. Jung findet die Bewußtwerdung des Individuums in Auseinandersetzung mit seinem Unbewußten statt, ist solche Selbstwerdung bzw. Individuation Aufgabe eines geglückten Lebens (dazu etwa W. REBELL, *Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch*, München 1988, 135). Zu diesem Thema jetzt auch: T. EVERS, C.G. Jung - Psychologie und Gnosis, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hg. v. P. KOSLOWSKI, Zürich und München 1988, 329 - 351, zu QUISPES 335f), und H. HERWIG, *Psychologie als Gnosis: C.G. Jung*, in: *Gnosis und Politik*, 219 - 229. Dementsprechend ist der "Ursprung des valentinianischen Mythos bei QUISPES eine überwältigende religiöse Erfahrung" (*Gnosis als Weltreligion*, 75) und keine bewußte Konstruktion eines Kunstmythos durch philosophische Theologen: "Das Ganze dürfte ein Schulbeispiel asymptotischen Denkens sein, wobei die Bilder, die wie Tiefseefische in den stillen Wassern der menschlichen Seele leben und gelegentlich auftauchen, mit einer tiefsinnigen Selbstinterpretation versehen sind" (ebd. 76).

³³ Darauf hat ja bekanntlich E. TROELTSCH (*Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: DERS., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, GS II, Aalen 1981 [= Tübingen 1922], 729 - 753, hier 733) hingewiesen. W. ZELLERS Auffassung von der Ausrichtung kirchengeschichtlicher Arbeit an den beiden Polen von historischer Universalität und geschichtlicher Originalität (Kirchengeschichte als theologisches Problem, in: DERS., *Theologie und Frömmigkeit*, GA 1, MThSt 8, Marburg 1971, 1-8, hier 7) kann man als präzise Anweisung, wie nun dieser Kausalnexus zu rekonstruieren sei, verstehen.

phischen Bibeltheologie, die aber wiederum ein gutes Stück mit philosophischer Methode bekämpft wird. Diese spezielle philosophische Theologie, die hier 'Vermittlungstheologie' genannt wird, gerät an genau den Punkten in eine Krise, die *strukturell an dem Konzept einer philosophischen Theologie problematisch sind*.

Die folgende systematische Zusammenschau der Theologie Valentins unter dieser Überschrift ist nach den traditionellen Abteilungen (*loci*) einer theologischen Dogmatik gegliedert³⁴.

2.1. Valentins Verständnis von Schrift und Offenbarung (Fragmente 6 und 7)

Eine "Vermittlungstheologie" bzw. "philosophische Bibeltheologie" setzt systematisch die bewußte Bereitschaft voraus, philosophische Terminologie, Denkregeln, Plausibilitätskategorien und Schlußverfahren zu übernehmen. Vor allem verlangt sie aber als grundlegende Überzeugung die Ansicht, daß die beiden Bereiche der Theologie und Philosophie im Kern denselben Gesetzen gehorchen, also mit ähnlichen Schritten unter ähnlichen Bedingungen ähnliche Resultate zu erzielen sind. Das wiederum setzt voraus, daß auch im Bereich menschlicher Vernunft, der allein in der Philosophie Grund, Gegenstand und Mittel der Erkenntnis sein soll, wie im Bereich der biblischen Offenbarung Werk und Wesen Gottes zugänglich ist. Die beste systematische Fundamentierung einer solchen engen Verbindung beider Bereiche entsteht durch einen *weiten* Offenbarungsbegriff, der neben der speziellen (biblischen) Mitteilung Gottes auch eine allgemeine Offenbarung kennt, die der *cognitio dei naturalis* zugänglich ist. Valentin verwendet in seinem 6. Fragment einen solchen *weiten* Begriff, was sich als ein erstes Indiz für seine 'vermittlungstheologischen' Ansichten interpretieren läßt:

"Vieles von dem, was in den allgemein verbreiteten Büchern geschrieben steht, findet man auch in der Gemeinde Gottes geschrieben. Dieses Gemeinsame nämlich sind: die

³⁴ Diese Gliederung des Stoffes bot sich im ursprünglichen Vortrag an, in einer streng historischen Darstellung scheidet sie natürlich aus; sie wird allenfalls dadurch gerechtfertigt, daß schon die Valentin-Zitate bei Clemens nach einem derartigen doxographischen Interesse aus den Texten herausgebrochen sind (vgl. dazu aus dem Kommentar zu Frgm.9/10 den Abschnitt "Die allgemeine Überlieferungssituation der Valentin-Fragmente", CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 262 mit Anm. 19).

Worte, die vom Herzen kommen (und) das Gesetz, das im Herzen geschrieben ist (Röm 2,14f)³⁵.

Wenn so die profane Literatur (die "allgemein verbreiteten Bücher"), Ergebnisse menschlicher Vernunft und (auch) philosophischen Denkens, mit dem "Gesetz im Herzen" in Verbindung gebracht und dadurch theologisch gewürdigt wird, kann profanes philosophisches Denken wesentlich leichter integriert werden. Wenn Valentin umgekehrt besonders die Sündhaftigkeit menschlichen Wesens, also auch der Vernunft, betont hätte, wäre er auch gegenüber solchen Entlehnungen kritischer gewesen.

Über Valentins 'weiten' (und nicht auf das Corpus biblischer Schriften beschränkten) Offenbarungsbegriff darf man sich nicht wundern: Es gibt in dieser Zeit kein strenges Schriftprinzip, etwa in der Art der Kirchen der Reformation, und den darin intendierten, auf die Selbstausslegung des biblischen Textes zentrierten Offenbarungsbegriff. Der Begriff "Offenbarung" und die darauf beruhende "kirchliche Lehre" jener Zeit waren noch relativ unscharfe Größen um einen jeweils festen Kern³⁶; natürlich gab es in der Mitte des 2. Jahrhunderts schon gemeinsame feste Topoi kirchlicher *Lehrtradition*, schon so etwas wie eine "apostolische Tradition"³⁷. Aber insgesamt war die Lehrbildung wohl in vielen Punkten noch relativ offen; an der Schwelle des zweiten

³⁵ Valentin, Frgm. 6: πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ." (Clemens Alexandrinus, Str. VI 52,4 [GCS Clemens Alexandrinus I, 458,13-15 STÄHLIN]).

³⁶ Man kann sich das z.B. am Begriff "Ἀποκάλυψις" klarmachen, der damals nicht zufällig sowohl eine 'Vision' (Hermas, Vis.5 [= 25,1] Titel [GCS Apostolische Väter I, 22,5 WHITTAKER]; weitere Belege G.W.H. LAMPE, PGL 194 s.v.) wie eine 'Offenbarung' bezeichnen kann und also keineswegs allein für die Offenbarung Gottes in Jesus Christus steht (Dabei unterscheidet sich der Gebrauch des Wortfeldes vom Neuen Testament, in dem mit ihm vor allem die Enthüllung der Wirklichkeit Gottes in der Geschichte Jesu Christi bezeichnet wird: T. HOLTZ, Art. ἀποκαλύπτω κτλ, EWNT I, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1980, 312 - 317; vgl. auch R. BULTMANN, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament [zuerst SGV 135, Tübingen 1929, 1-48], in: DERS., Glauben und Verstehen. GA, Tübingen 1960, 1 - 34 und U. WILCKENS, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Offenbarung als Geschichte, [...] hg. v. W. PANNENBERG, KuD.B 1, Göttingen 1961, 42 - 90).

³⁷ Vgl. etwa Polyk 6,3: οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ (sc. Χριστῷ) μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελιστάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται. In diesen Zusammenhang gehört auch die Notiz, Valentin sei ein Schüler des Paulusschülers Theodas: ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐάλεντινον Θεοδᾶ διακηκοέναι φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γέγονει Παύλου" (Clemens Alexandrinus, Str. VII 106,4 [GCS Clemens Alexandrinus III, 75,17f STÄHLIN]). Es ist allerdings kaum mehr zu unterscheiden, ob es sich hier um eine Schutzbehauptung der Schüler ("φέρουσιν") oder um die Wiedergabe einer biographischen Äußerung von Valentin selbst handelt, da wir einen Paulusschüler Theodas sonst nicht kennen; vgl. in meinem Kommentar z.St. S. 298 - 302. Zum ganzen Thema der *regula fidei* auch A.M. RITTER, Art. Erkenntnisse V. Alte Kirche, TRE V, (399 - 412) 402 - 405.

Jahrhunderts darf in der historischen Darstellung nicht mit heutigen Begriffen von Rechtgläubigkeit und Ketzerei gearbeitet werden. Vor allem hat man dabei zu bedenken, daß die Bibel dieser Zeit wohl vor allem aus der Septuaginta bestand und ein neutestamentlicher Kanon allenfalls im Werden war³⁸. *Barbara Aland* hat daran erinnert, daß "man in den christlichen Gemeinden damals noch keinerlei Begriff davon hatte, welchen Charakter und welche Form eine verbindliche Überlieferung von Christus haben könnte"³⁹. Feststehende Elemente einer in Geltung stehenden kirchlichen Lehre waren allenfalls "einige wenige Stücke der Predigt, zentriert um Tod und Auferstehung"⁴⁰.

Der für unseren Geschmack sehr unscharfe, zugleich aber auch sehr weite zeitgenössische Offenbarungs- und Lehrbegriff tritt nun auch bei Valentin auf, wie man am oben zitierten Text sehen kann: Er selbst hat dazu seine spezielle Form der "Vermittlungstheologie" wohl mit einer *Vision* begründet: Sein siebentes Fragment berichtet, daß ihm ein Knabe erschien und erklärte, der Logos Gottes zu sein⁴¹:

"Und Valentinus sagt, daß er ein neugeborenes Kind gesehen habe. Und indem er es fragte, wollte er wissen, wer es sei. Das antwortete und sagte, es sei der Logos⁴²."

Natürlich erscheint heute diese "Begründung" wenig überzeugend. Aber zum einen muß man dieses Fragment vor dem Hintergrund etwa der Visionen im Hirten des Hermas, einem Text der sogenannten apostolischen Väter vom Beginn des zweiten Jahrhunderts⁴³, verstehen; Visionen zeichnen eine Person als

³⁸ Dazu vor allem H. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 173-244 und die Rezensionen von P.D. MILLER Jr., Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion, und E. DASSMANN, Wer schuf den Kanon des Neuen Testaments? Zum neuesten Buch von B.M. Metzger, JBTh 3, 1988, 217-239 bzw. 275-283 - Verfasser bereitet eine Studie über die altchristlichen Bibliotheken und deren Bedeutung für den Kanon vor.

³⁹ B. ALAND, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 28 mit Anm. 88 (H. v. CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 154 - 159 und weitere Literatur). Frau Prof. ALAND war so freundlich, mir das Manuskript dieser Studie, die in einem Sammelband ihrer einschlägigen Aufsätze in der Reihe der 'WUNT' bei Mohr (Siebeck) in Tübingen veröffentlicht werden wird, vorab zur Verfügung zu stellen.

⁴⁰ B. ALAND, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 28.

⁴¹ Zum Vergleich mit scheinbar analogen gnostischen Texten (etwa im Johannesapokryphon, BG 21,3 [TU 60, 82 TILL/SCHENKE]) s. Valentinus Gnosticus, 208f.

⁴² Frgm. 7: καὶ γὰρ Οὐαλεντίνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ὀπτιγέννητον· οὐ παρόμοιος ἐπιζητεῖ τις ἂν εἶη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον· (Hippolyt, Haer. VI 42,6 [173,22-25 WENDLAND/259,11-15 MARCOVICHI]).

⁴³ Zuletzt dazu A. HILHORST, Art. Hermas, RAC XIV, 682 - 701. - Auch an anderen Orten in der altkirchlichen Literatur erscheint Christus in der Gestalt eines Kindes, vgl. etwa Act. Andr. et Mt. 18 (LIPSIUS/BONNET, AAA II/1, 87); dazu auch V. ARNOLD-DÖBEN, Die Bildsprache der Gnosis, Köln 1986, 116 - 118; eine vorläufige Sammlung solcher Stellen von B. ALAND findet sich auch bei K. ALAND, Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden - und ihre Taufe (zuerst TEH 138, München 1967), in: DERS., Neutestamentliche Entwürfe, ThB 63, München 1979, 198 - 232, hier 215 Anm. 28; weitere Belege bei CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 207 - 211. Vielleicht wird dabei auch auf die synoptische Wer-

für die Gottesschau besonders befähigt aus, sind mithin schon eine indirekte, sozusagen pragmatische Begründung von Thesen über Offenbarung. Und man muß zum anderen aber auch noch sehen, *wer* Valentin da erschienen ist: der *Logos* nämlich. Wenn Valentin mit der "Logos-Theologie" vertraut war, wie sie etwa Justin, sein römischer Zeitgenosse⁴⁴, vertrat⁴⁵, hat die Erscheinung doch eine Begründungsfunktion, die eher unserer Vorstellung von Begründung entspricht. Der in aller Welt spuren- und keimhaft anwesende Logos Gottes, der sich in Jesus Christus inkarniert (Joh 1,1-8. 14), erscheint auch dem Valentin und erläutert ihm seine Offenbarung; denn der Logos ist für den Logos-Theologen Offenbarungsmittler *nicht* nur seit der Erscheinung im Fleisch des Jesus (Joh 1,14), sondern von Anfang an (Joh 1,1) "Quelle aller Teilerkenntnis der Wahrheit in allen Menschen", "auch schließlich Gegenstand und Norm dieser Erkenntnis"⁴⁶. Ein Logostheologe konnte philosophische Theoreme rezipieren, indem er sie als Stück dieser partiellen außerbiblischen Wahrheit deutete. Unterstützt wurde diese Form der Rezeption durch eine analoge Aufgabenbestimmung für Philosophie *und* Theologie: "'Εργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ"⁴⁷. All das wird aber - und dies darf man nicht übersehen - mit der Exegese von biblischen Texten, nämlich mit Bezug auf Proverbien 8,22-31; Sir 24,3-7 und Joh 1,1-3.14 begründet⁴⁸. Dieser bewußte Versuch der Bibelauslegung, der auch mit der Kennzeichnung als "Vermittlungstheologie" beschrieben werden soll, scheint mir ein charakteristisches Beispiel der Intentionen Valentins zu sein; auch an anderen Stellen läßt sich sehen, daß er Texte der Bibel auslegen will; es müssen für ein angemessenes Gesamtverständnis

tung der Kinder (etwa der Jubelruf Lk 10,21 par.) angespielt.

⁴⁴ Gestorben um 165; dazu zuletzt (1988) O. SKARSAUNE, Art. Justin Märtyrer, TRE XVII, 471 - 479.

⁴⁵ Dazu A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, Freiburg, Basel, Wien 1986, 125 - 132. 203 - 206 (Literatur zu Justin 204 Anm. 193) und jetzt L. ABRAMOWSKI, Der Logos in der altchristlichen Theologie (in: Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit, hg.v. C. COLPE, L. HONNEFELDER u. M. LUTZ-BACHMANN, Berlin 1992, 189 - 201).

⁴⁶ A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I, 205; vgl. Justin, 1. Apol. 44,9f (57 GOODSPEED/EAug 156,20-24 WARTELLE); 46,4 (59/160,12-15) oder auch ebd. 5,3 (29/102,9 - 104,14).

⁴⁷ Dial. 1,3 (91 GOODSPEED); vgl. auch Dial. 8,1: Justin nennt das Christentum μόνον (...) φιλοσοφία ἀσφαλὴ τε καὶ σύμφορον (p. 99).

⁴⁸ Dazu jetzt C. COLPE, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 3, Berlin 1990, 136 - 138 oder B.L. MACK, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, StUNT 10, Göttingen 1973, 23 - 27. 34 - 49 sowie S. 63 - 107.

sowohl die Anteile "philosophischer Theologie" wahrgenommen werden, aber es muß andererseits auch berücksichtigt werden, daß er seine Theologie in einem besonderen (auch sprachlichen) Rückbezug auf biblische Texte entwickelt. A.v. Harnacks Kennzeichnung "geoffenbarte Metaphysik" trifft auch auf Valentin zu⁴⁹ - im Hintergrund steht eine philosophische Theorie des Christentums auf der Basis biblischer Texte und einer "Offenbarungstheologie" (nämlich der Logostheologie)⁵⁰.

2.2. Valentins Verständnis von Gott (Fragmente 8 und 2)

Einen besonderen poetischen Höhepunkt des erhaltenen Werkes stellt der Hymnus Valentins, ein altkirchlicher Psalm, dar, der als achttes Fragment gezählt wird:

"Ernte

Alles sehe ich durch Pneuma aufgehängt,
alles erkenne ich als vom Pneuma getragen:
Fleisch an Seele gehängt,
Seele aber an Luft gebunden,
Luft aber an Äther gehängt,
aus der Tiefe aber Früchte hervorgebracht,
aus dem Mutterschoß aber ein Kind hervorgebracht"⁵¹.

Dieser Text erlaubt tiefe Einsichten in die philosophische Bibeltheologie Valentins, wenn er darin Gott als *βυθός*, also als "Tiefe" bezeichnet haben sollte

⁴⁹ Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, 251. Die zentrale Rolle der Offenbarung für Valentin kann auch dem zweiten Fragment entnommen werden, wo er die Herzensreinheit an die Offenbarung des allein guten Vaters bindet (Clem. Al., Str. III 59,3 [GCS Clemens Alexandrinus II, 223,12-16 STÄHLIN]); zu den Bezügen auf biblische Terminologie und Vorstellungen vgl. den Kommentar bei CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, S. 60 - 64. 70 - 79 sowie 80 - 82.

⁵⁰ KANT würde bekanntlich gerade diese Kombination für unsinnig halten ("Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, [...] die nur innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt." Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B XV [Werkausgabe hg. v. W. WEISCHEDER VIII, Frankfurt 1977, 655]); F.D.E. SCHLEIERMACHER würde sie dagegen begrüßen (Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg.v. H. SCHOLZ, QGP 10, Darmstadt 1969 [= Leipzig 1910] § 24 S. 10).

⁵¹ Hippolyt, Haer. VI 37,7 (GCS Hippolyt III, 167,17-168,6 WENDLAND/PTS 25, 253, 31-254,46 MARCOVICH): "θέρος/ πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' ὀχοούμενα πνεύματι νοῦ· / σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, / ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξεχομένην, / ἀέρα δὲ ἐξ αἰθέρος κρεμαμένον, / ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερόμενους, / ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον"; zu Z. 7 bes. Valentinus Gnosticus, S. 245 - 255 und die drei Auslegungsmöglichkeiten für die Ausdrücke *βυθός* und *μήτρα*, S. 246 - 254; zum Kontext bei Hippolyt auch CH. MARKSCHIES, *Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Kirchenvätern*, in: M. HENGEL, A.M. SCHWEMER (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*, WUNT 1. R. 55, Tübingen 1991, 385 - 439.

(Z. 7 - diese Interpretation ist nicht ganz sicher). Wir müssen kurz bedenken, welche systematischen Grundentscheidungen sich mit diesem Wort verbinden. Normalerweise wird mit Gott ja eher die "Höhe" in Verbindung gebracht: "Denn Gott ist im Himmel und du bist auf Erden" (Koh 5,1)⁵². Wenn Gott also mit der "Tiefe" in Verbindung gebracht wird, wechselt nicht nur die Blickrichtung. Es soll mit dem Wort eine spezifische Erfahrung des Glaubenden zum Ausdruck gebracht werden: Gott kann nicht ausgelotet werden, er ist wie die Tiefe des Meeres eine fast unheimliche, jedenfalls transzendente Größe⁵³. Diese "Tiefe" ist allenfalls dem besonders begnadeten Pneumatiker ansatzweise zugänglich; sie ist denen zugänglich, denen der Geist Gottes die Wirklichkeit Gottes aufzutut: "ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ" (1 Kor 2,10).

Nicht umsonst erhält der Geist in der Theologie Valentins auch eine zentrale Stellung: Er offenbart nicht nur den schlechthin transzendenten Gott, er "trägt auch das All" (Frgm. 8, Z. 3⁵⁴). Der biblische Begriff des Gottesgeistes wird also kombiniert mit dem Pneumabegriff der hellenistischen Philosophie. Alle Elemente sind mehr oder weniger geistdurchwirkt - eine bekannte Vorstellung, die ursprünglich aus der stoischen Philosophie stammt, aber sich auch durchaus in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur finden läßt⁵⁵.

Wenn man auf die herkömmliche Vorstellung von Gnosis und die Lehre der Schüler blickt, in der häufig ein *Bruch* oder *Fall* des Göttlichen die Entwicklung vom guten Gott zur bösen Welt erklärt, kann man nicht genug betonen, daß Valentin in seinem Hymnus *keinen Bruch* in der Schöpfung kennt. Die Vorstellung einer Kette, an der alle Elemente der Schöpfung aneinander-

⁵² Vgl. auch Joh 3,13; Hebr 9,24 und die reichen Belege im Psalter, etwa 14,2.

⁵³ Für diese in der Spätantike weitverbreitete Erfahrung der *Ferne* Gottes (dazu CH. MARKSCHIES, Art.Gnosis/Gnostizismus, NBL I, Sp 870) lassen sich verschiedenste Belege bringen; gelegentlich taucht in diesem Zusammenhang auch (nicht nur bei Gnostikern!) der Ausdruck "Tiefe" auf; vgl. aber in späteren Zeiten etwa auch J. Tauler, Predigt 67: Von der Breite, Länge, Höhe und *Tiefe* des göttlichen Grundes, (übertragen u. eingeleitet v. W. LEHMANN, Bd. 2, Jena 1923, 176f) oder P. GERHARDT: "O du unergründter Brunnen, wie will doch mein schwacher Geist, ob er sich gleich hoch befließt, deine *Tief* ergründen können" (EKG 232,3).

⁵⁴ πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, / πάντα δ' ὀχοῦμενα πνεύματι νοῶ (Hippolyt, Haer. VI 37,7).

⁵⁵ Weish 1,7; 12,1; auch 15,11.16; dazu auch G. VERBEKE, L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme a S. Augustin, Étude Philosophique, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie Université de Louvain, Paris, Louvain 1945, 223 - 236 und CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 240 mit Anm. 152 - 155.

gehängt sind⁵⁶, läßt keinen Raum für die Vorstellung eines Falls des göttlichen Äons Sophia, die ganz unmittelbar zum gnostischen (und valentinianischen) Mythos gehört⁵⁷, und der daraus folgenden *Abwertung* der Schöpfung - zumindest im Sinne der Schüler⁵⁸.

Der schlechthin transzendente Gott kann auch in der wohlgeordneten τάξις des Kosmos erkannt werden, in der sein Geist epiphan ist. Gott selbst kann wegen dieser seiner Transzendenz am angemessensten vor allem mit negativen Eigenschaften beschrieben werden, er ist "ἄφθαρτος", "ἀόρατος"⁵⁹ - eine verbreitete spätantike Weise, von Gott zu reden.

Man muß an dieser Stelle Valentins Gottesbild von einer "mystischen" (im präzisen Sinne einer visionären, *unphilosophischen*) Gotteskonzeption abheben. Die Rede von der Transzendenz Gottes kommt ja traditionsgeichtlich vermutlich nicht zuerst aus der Tiefe einer (unphilosophischen) visionären Schau, sondern ist eine gemeinsame Auffassung zeitgenössischer Philosophie⁶⁰. Die fortschreitende Transzendierung Gottes in der hellenistischen Philosophie kann man als Folge von Überlegungen der klassischen griechischen Philosophen erklären⁶¹. Mit Logos und Pneuma wurden Mittlerfiguren eingesetzt, die die Diastase zwischen Gott und Mensch, die dadurch aufgebrochen war, überwinden halfen. Valentin entwickelt darin also keine

⁵⁶ Die Formulierung *πάντα κρεμάμενα* spielt auf die ursprünglich homerische Vorstellung der *catena aurea* an, vgl. für alle Einzelnachweise die Arbeit von P. Lévêque, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie Grecque*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon 27, Paris 1959.

⁵⁷ In meinem Artikel für das 'Neue Bibellexikon' habe ich als (5.) allgemeines Charakteristikum der Gnosis "die Erklärung dieses Zustandes (sc. der Welt) durch ein mythologisches Drama eines göttlichen Elementes, das aus seiner Sphäre in eine böse Welt fällt, als göttlicher Funke in Menschen einer Klasse schlummert und daraus befreit werden kann" beschrieben (Sp. 870); "im valentinianischen System fällt der letzte Äon 'Sophia'; ein Teil der gefallenen Sophia (Achamoth = Hokmôt) wird dort für die Entstehung der irdischen Materie, den Weltherrscher (δημιουργός, vgl. Platon, Timaeus 28 A u.ö.) und damit indirekt auch für den Menschen verantwortlich gemacht" (vgl. dazu CHR. STEAD, *The Valentinian Myth of Sophia*, JThS 20, 1969, 75 - 104; jetzt auch in: DERS., *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985 unter Nr. IV; sowie G. QUISPEL, *Anthropos und Sophia*, in: *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. BÖHLIG* hg.v. M. GÖRG, Ägypten und Altes Testament 14, Wiesbaden 1988, 168 - 185 und C. SCHOLTEN, *Martyrium und Sophiamythos nach den Texten von Nag Hammadi*, JAC.E 14, Münster 1987).

⁵⁸ Wenn Valentin einen Fall des göttlichen Äons Sophia in dem Sinne gelehrt hätte, in dem ihn die Schüler vertreten, hätten sie es sich kaum nehmen lassen, ihren Lehrer zu zitieren. Interessanterweise kennen wir aber nur zum Hymnus einen valentinianischen Kommentar, der die Anstöße und Schwierigkeiten dieses Textes für einen Valentinianer zu mildern sucht (Hippolyt, Haer. VI 37,6 [GCS Hippolyt III 167,14-16 WENDLAND/ PTS 25, 252,29f MARCOVICH]).

⁵⁹ Diese Eigenschaften Gottes können aus den Fragmenten 3 (Clemens Alexandrinus, Str.III 59,3 [GCS Clemens Alexandrinus II, 223,12-16]) und 5 (Str. IV 90,1 [287,23-27]) erschlossen werden; zu ihren philosophischen Hintergründen vgl. die entsprechenden Kommentare bei CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, 99 - 105. 182 - 185 und R. MORTLY, *From Word to Silence II, The Way of Negation, Christian and Greek*, Theoph. 31, Bonn 1986, 13 - 32. 33 - 35 und ders., *From Word to Silence I, The Rise and Fall of the Logos*, Theoph. 30, Bonn 1986, 125 - 158.

⁶⁰ R. MORTLY, *From Word to Silence II*, 16 (mit Belegen).

⁶¹ So ist nach Platon das Gute nicht das Sein, sondern ἐν τῇ ἐνέκλεισται τῆς οὐσίας (R. 508 B; dazu CH. MARKSCHIES, *Platons König oder Vater Jesu Christi?* <Anm. 51>, 400 - 408).

neue, aufregende Lösung; er greift einfach auf, was er in der Umwelt als philosophische *Koine* vorfindet.

Nur an einer Stelle scheint für heutige Leser auf, daß diese Gotteskonzeption nicht ganz bruchlos zur biblischen Tradition, wie wir sie heute verstehen, paßt: Sein zweites Fragment beginnt mit einem Zitat von Mt 19,17: "Einer aber ist gut"⁶²:

"Einer aber ist gut, dessen Offenheit die Offenbarung durch den Sohn bildet, und durch den allein das Herz wohl rein werden könnte, indem jeder unreine Geist aus dem Herzen herausgestoßen wird"⁶³.

Diesen einen Guten identifiziert Valentin wie selbstverständlich mit dem transzendenten Gott, der die τάξις dieses Kosmos erstellt hat; die biblische Konzeption der Offenbarung Gottes durch den Sohn wird durch die Mittlerfiguren der hellenistischen Philosophie interpretiert: "οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγνώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι" (Mt 11,27)⁶⁴.

Wir sind heute sensibel geworden für die unterschiedlichen Gottesbilder: Der Gott Israels, der sich in Jesus Christus offenbart, paßt für uns nicht recht zu dem schlechthin transzendenten Weltenschöpfer und Kosmoslenker der Spätantike, der über den weltdurchwaltenden Geist in seinem Kosmos präsent ist⁶⁵. Valentin stellt das aber einfach bruchlos nebeneinander und steht damit in der Tradition der spätantiken Bildungsmetropole Alexandria, in

⁶² Diesen Satz kann natürlich auch der hellenistische Philosoph sprechen: ἀγαθὸς ἦν (sc. τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστάς; Platon, Ti. 29 D/E); vgl. CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 60 - 64.

⁶³ εἷς δὲ ἔστω ἀγαθός, οὗ παρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις (vgl. etwa 1 Kor 12,7), καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναται ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι" (Clemens Alexandrinus, Str. II 114,3 [GCS Clemens Alexandrinus II, 175, 1-3 STÄHLIN]). Frau Professor ALAND weist auf den letzten Satz in Luthers 'De servo arbitrio' (1525) hin, wo der Reformator seinem Kontrahenten Erasmus wünscht, der Herr möge ihn erleuchten und zu einem *uasculum in honorem et gloriam*, einem Gefäß zur Ehre und Herrlichkeit, machen (ed. DELIUS/MAU, Studienausgabe Bd. 3, Berlin 1983, 356,7f).

⁶⁴ Vgl. dazu aus den Bilderreden ÄthHen 48,7: "Und die Weisheit des Herren der Geister hat ihn offenbart den Heiligen und Gerechten" (Übers. S. UHLIG, JSRZ V, Gütersloh 1984, 591); J. JEREMIAS, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, 51 - 54.

⁶⁵ Das alles hat W. PANNENBERG ja schon (ZKG 70, 1959, 1 - 45) in seinem Aufsatz "Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie" (jetzt in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie. GA, Göttingen ³1973, 296 - 346) expliziert. Er nennt "den Weg der Übereinanderschichtung philosophischer und spezifisch offenbarungstheologischer Elemente im Gottesbegriff" "die Bahn eines von der Philosophie wie von der Theologie her eigentlich unmöglichen Kompromisses", "einen verhängnisvollen Weg" (a.a.O. 325). Da in dieser Frühzeit der christlichen Theologie der Gegensatz aber eben noch nicht als solcher empfunden wird, ist PANNENBERGS Urteil wohl zu scharf; vgl. dazu jetzt auch CHR. STEAD, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs in der frühchristlichen Theologie: W. PANNENBERGS These neu bedacht, ThR 51, 1986, 349 - 371.

der er ja erzogen worden sein soll⁶⁶. Diesen Weg geht er zusammen mit den späteren großen christlichen alexandrinischen Theologen und weiten Teilen der patristischen Diskussion. Die jüdisch-hellenistische Tradition, vor allem der jüdische Religionsphilosoph Philo bietet Parallelen zum "doppelten" Gottesbegriff Valentins⁶⁷, so daß man vermuten darf, von hier habe Valentin viele Anregungen empfangen: Auch Philos Gott wird *via negativa* beschrieben, ist unsichtbar⁶⁸, unveränderlich⁶⁹, kann von keiner Sache erfaßt werden (das "Bythos-Motiv")⁷⁰ und redet trotzdem zu den Menschen, erzieht, belehrt sie und hilft ihnen⁷¹.

2.3. Valentins Verständnis von Christus (Fragmente 3 und 6)

Valentins Versuch, eine 'Vermittlungstheologie' oder 'philosophische Bibeltheologie' zu entwickeln, kann man m.E. besonders gut an seinem Verständnis der Person *Jesu Christi* zeigen. Vom philosophischen Gottesbegriff der Umwelt her, wie wir ihn oben ansatzweise entfaltet haben, mußte man in Schwierigkeiten kommen, wenn man gleichzeitig vom "*vere deus et vere homo*" unter den Bedingungen einer vorchalzedonensischen Christologie sprechen wollte. Der durch die philosophischen Prämissen der Gotteslehre aufgebrochene Graben zwischen dem schlechthin transzendenten Gott und einem Menschen kann kaum tief genug gedacht werden. Valentin wollte aber offenbar *beides* für die Person Jesu festhalten. Ein besonderes Problem für eine solche biblische Theologie stellten alle neutestamentlichen Berichte dar, die die volle Leiblichkeit Jesu zum Ausdruck brachten. Valentin kommt in seinem dritten Fragment zu einer verblüffenden Problemlösung: Jesus ißt zwar (so steht es ja im Neuen Testament⁷²), aber er verdaut nicht:

⁶⁶ ἔφασαν γὰρ αὐτόν τινας γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην, τῆς Αἰγύπτου Παρωλώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευθῆναι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν" (Epiphanius von Salamis, Haer. 31,2,3 - hier wird man allerdings berücksichtigen müssen, daß damit ein "Topos" der "Ketzerbiographie" vorliegt, cf. Valentinus Gnosticus, 316 - 318). - PANNENBERG (Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes, 325) weist diese Nebeneinanderstellung auch bei Irenäus nach.

⁶⁷ Zum Gottesbegriff Philos: H. BRAUN, Wie man über Gott nicht denken soll, Tübingen 1971; weitere Literatur bei R. RADICE/D.T. RUNIA, Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography 1937 - 1986, Supplements to VigChr 8, Leiden 1988.

⁶⁸ Post 15 (4,8f WENDLAND); Decal 59,60 (282,5-16 COHN); ebenso Quaest in Gn 3,48 (zu Genesis 17,12; LCL 380, 247 MARCUS); Quaest in Ex 2,37 (zu Ex 24,10; LCL 401, 76f).

⁶⁹ Quaest in Gn 3,1 (LCL 380, 176 MARCUS).

⁷⁰ Post 14 (3,20-4,4 WENDLAND).

⁷¹ Quaest in Gn 4,49 (zu Genesis 19,22; LCL 380, 325 MARCUS).

⁷² Mt 11,19 par.; ich denke auch an das antidoketische ἔλαβεν in Joh 19,30.

"Während er (sc. *Jesus Christus*) alles aushielt, war er enthaltsam: Jesus realisierte seine Gottheit, er aß und trank auf eigentümliche Weise, weil er die Speisen nicht ausschied. Solcherart war die Kraft der Enthaltensamkeit in ihm, daß die Nahrung in ihm nicht aufgelöst wurde, weil er keine Auflösung hatte"⁷³.

Verdauen als Vernichtung und Auflösung der Nahrung in ihre Bestandteile kann man einem Gott, der "unverweslich" ist und keine Verwesung kennt, natürlich nicht zuschreiben⁷⁴. Als Vermittlungstheologe setzt Valentin sich hier aber zugleich von einem philosophisch konsequenteren Doketismus (Jesus ißt nur scheinbar⁷⁵) zugunsten der biblischen Überlieferung ab.

Leider ist kaum mehr rekonstruierbar, wie Valentin zur Trinität dachte. Zwar wird in einem Fragment berichtet, er habe als erster drei Hypostasen und drei Prosopa der Gottheit angenommen⁷⁶, aber diese Nachricht darf nicht historisch ernst genommen werden, weil sie deutlich in die Polemik und kontroverstheologische Situation eines Autors gehört, der Valentins angebliche Worte im vierten Jahrhundert zitiert⁷⁷. Vor Tertullian, Origenes und Athanasius wäre die Terminologie dieses angeblichen Fragmentes völlig unmöglich. Man weiß leider nicht, wie Valentin über die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist dachte⁷⁸, und sollte sich daher vor Spekulationen hüten.

⁷³ πάντα (...) ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἥσθιεν καὶ ἐπιπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθορῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθεῖρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν" (Clemens Alexandrinus, Str. III 59,3 [GCS II, 223,12-16 STÄHLIN]).

⁷⁴ Vgl. dazu den Exkurs über die jüdische (und spätere rabbinische) Auslegung von Gen 18,1-15 und über Berichte von Mahlzeiten, die griechische Götter bei Menschen hielten (Valentinus Gnosticus, 99 - 104).

⁷⁵ So denkt Markion, der Jesus nur einen Scheinleib zuschreibt; Valentinus Gnosticus, 115 - 119.

⁷⁶ Frgm. 9: αὐτὸς (sc. Valentin) γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἁγίου πνεύματος πρῶτος ἐπεινόησε, καὶ οὗτος δὲ παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος ὑφελόμενος εὗρίσκεται" (Ps.-Anthimus v. Nikomedien [= Markell v. Ankyra] 9; der Text bei G. MERCATI, StT 5, 96,45-50/W. VÖLKER, Quellen, 60; Übersetzung bei W. FOERSTER, Gnosis I, 314 oder B. LAYTON, Gnostic Scriptures, 232f (allerdings ohne den wichtigen letzten Satz!). Zu dieser Schrift Markells und der Passage jetzt auch K. SEIBT, Markell von Ankyra als Reichstheologe, Diss. Theol. (masch.) Tübingen 1990, 54 - 56.

⁷⁷ Dazu cf. Fragmente Markells (bes. 76 [GCS Eusebius IV, 200,23 - 201,18 KLOSTER-MANN/HANSEN] 63 [196,29 - 197,1] und 66 [197,23f] mit der ihm von M. TETZ zugewiesenen "Epistula ad Liberium" § 12 [PG 28, 1444 d = M. TETZ, ZKG 83, 1972, 152 Z.34ff]).

⁷⁸ Nur kurz sei hier darauf hingewiesen, daß auch die Echtheit der Notiz in Frgm.10 schweren Bedenken unterliegt. Dort überliefert Photius aus der Schrift eines chalzedonensischen alexandrinischen Patriarchen ein angeblich wörtliches Valentinzitat: Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέμεν γέλωτα· ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν" (Photius, Cod. 230, [ed. R. HENRY, CuFr, 26,42 - 27,3]), das aber in einer mutmaßlichen Quellenschrift Mani zugeschrieben wird (Nachweise in meinem Kommentar, S. 273 - 275). Der pejorative Begriff "Galiläer" für die Mehrheitskirche (vgl. E. PETERSON, Christianus, in: DERS., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Darmstadt 1982 [= Freiburg 1959], 64f Anm. 1) und der Gegensatz in der Naturenzahl sind zur Lebenszeit Valentins anachronistisch.

2.4. Valentins Verständnis vom Menschen und seiner Schöpfung (Fragmente 1, 4 und 11)

Es ist deutlich, daß ein solcher Gottesbegriff vor allem dann in die Krise gerät, wenn man die biblische Rede vom Handeln Gottes darin integrieren möchte: Ein schlechthin transzendenter Gott kann eben nicht einfach ein 'Agent', ein Handelnder unter anderen irdischen Agenten sein, wie dies die biblischen Texte ja aber vielfach berichten. Besonders zeigt sich diese Schwierigkeit natürlich angesichts des Gotteshandelns in der Schöpfung des Menschen, das sich auch noch für die Neuzeit als Aspekt des Theodizeeproblems darstellt: Wie kann ein so schlechthin transzendenter Gott Menschen als sterbliche und so sichtbar unvollkommene Wesen schaffen⁷⁹? Valentin greift zu jener Lösung, mit der sich etwa auch Philo behilft⁸⁰: Die Schöpfung der irdischen Menschen geschieht nicht durch Gott, sondern durch Engel⁸¹, wie das erste Fragment verdeutlicht:

"Und genauso wie die Engel Furcht wegen jenes Gebildes befahl, weil es Größeres von sich gab, als es der Bildung entsprach (...), so wurden auch in den Geschlechtern der irdischen Menschen die Werke der Menschen für die Schaffenden Schrecknisse, wie Statuen und Standbilder und alles, was Hände auf den Namen eines Gottes hergestellt haben"⁸².

⁷⁹ Dazu die interessanten Bemerkungen von CH. SCHWÖBEL, Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben. Beiträge zu einem systematisch-theologischen Rekonstruktionsversuch, MJTh 1, Marburg 1987, 56 - 81.

⁸⁰ Op. 72 - 75 (24,11 - 25,22 COHN); Conf. 168 - 179 (261,16-263,28 WENDLAND); Fug. 68 - 72 (124,19 - 125,8 WENDLAND) und Mut. 30f (162, 2-10); vgl. auch Justin, Dial. 62,3 (167f GOODSPEED) und B. SCHALLER, Gen. 1.2 im antiken Judentum, Diss.Theol., masch., Göttingen 1961, 85 - 88; J.E. FOSSUM, The Name of the Lord and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Conceptions of Intermediation and the Origin of Gnosticism, WUNT 36, Tübingen 1985, 197 - 204; vgl. auch 192 - 197 ("Angel cult and polemic against Demiurgic notions") und 211 - 213 ("Extraneous evidence for Angelic assistance in Creation").

⁸¹ Dazu A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, 227; bzw. im Kommentar zu Frgm. 1 den Exkurs zur "Schöpfung unter Mithilfe von Engeln oder durch Engel" (Valentinus Gnosticus, 18 - 24).

⁸² Clemens Alexandrinus, Str. II 36,2f (GCS Clemens Alexandrinus II, 132,8-13): καὶ ὥστε περὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρχε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγγατο τῆς πλάσεως (...), οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιούσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδράνες καὶ εἰκόνες καὶ πάντα' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς δόγμα θεοῦ.

Die Engel stehen in der "ontologischen Pyramide" niedriger als Gott und wirken entsprechend unvollkommener⁸³; es entsteht Raum für individuelle Freiheit, die sich zum Übel auswirken kann. Sie stellen den zweiten Menschen als Abbild des präexistenten Menschen her (Frgm. 1: "Der auf den Namen eines Menschen hergestellte Adam verursachte Furcht"⁸⁴) - diese Vorstellungen lassen sich etwa auch bei Philo⁸⁵ und (erheblich modifiziert) bei Zosimos⁸⁶ finden. Vermutlich ist doch diese Auslegung durch Applikation der platonischen Ideenlehre auf die beiden Schöpfungsberichte der Genesis entstanden⁸⁷ - also ihrerseits schon eine "Vermittlungstheologie". Es ist also nicht verwunderlich, daß Valentin sich ihrer bedient; offenbar hat er selbst die platonische Ideenlehre in ihrer mittelplatonischen Ausformung vertreten⁸⁸: Die Vorstellung, daß die Ideen Gedanken Gottes sind, eignet sich natürlich auch vorzüglich zur Einfügung in eine Schöpfungstheologie: Gott schafft bzw. die Engel schaffen nach den Urbildern, die Gott in seinem Verstande aufbewahrt hat⁸⁹. Damit hat er auch die Frage beantwortet, warum der Mensch sterblich ist und seine

⁸³ Das bringt Frgm. 1 durch die Formulierung zum Ausdruck, daß der irdische Mensch εἰς γὰρ ὄνομα 'Ανθρώπου πλασθεῖς (Clemens, Str. II 36,4; dazu s.u.). Hier muß eine Sprachtheorie auf der Basis bestimmter platonischer Gedanken (Cra. 423 E) zum Verständnis hinzugenommen werden: Er ist, wie der Name das Wesen einer Sache abbildet, nachahmt, eine Abbildung, Nachahmung des ersten Menschen von geringerer "Seinsintensität".

⁸⁴ εἰς γὰρ ὄνομα 'Ανθρώπου πλασθεῖς 'Αδάμ φόβον παρέσχευ προόντος 'Ανθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθωστῶτος (Str. II 36,4 [132,13-15]); zu der Urmenschtypologie bei Philo (Op. 25 [8,2-4 COHN]; 139 [48,12-15 COHN]) und ihren möglichen Bezügen zu Paulus siehe den Kommentar z.St.; MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 49 - 51 (mit Lit. in Anm. 239 u. 246); vgl. auch B. SCHALLER, Gen. 1.2 im antiken Judentum, 85 - 94. Ich kann SCHALLER allerdings nicht darin zustimmen, daß die gnostische Darstellung der Schöpfung durch Engel die "ältere Form dieser Auslegungstradition" darstellt (a.a.O. 87); s.dazu MARKSCHIES, a.a.O. 50.

⁸⁵ Op. 69 - 76 (23,2 - 25,22 COHN; zum Verhältnis zwischen Op. 134 - 139 und 69 - 76 vgl. auch L. SCHOTTROFF, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WUNT 37, Neukirchen-Vluyn 1970, 128).

⁸⁶ Freilich wird seine Wirkungszeit an den Beginn des vierten Jahrhunderts n.Chr. gesetzt (Text z.B. bei W. SCOTT, *Hermetica IV*, Boston 1985 [= Oxford 1936], 104 - 112; Übersetzung bei H.-M. SCHENKE, Der Gott "Mensch" in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962, 52 - 54).

⁸⁷ B. SCHALLER, Gen. 1.2 im antiken Judentum, 92.

⁸⁸ So jedenfalls Tertullian in Val. 4,1f (CChr.SL 2, 755,22 - 756,9 KROYMANN/SC 280, 86,1-5 FREDOUILLE); zu dieser Stelle unten S. 27, Anm. 107. - Allerdings darf man natürlich auch nicht mehr als den bei Christen weit verbreiteten 'verwässerten' (Vulgär-)Platonismus erwarten, zu dem solche Topoi zählen.

⁸⁹ Zur mittelplatonischen Vorstellung R.M. JONES, Die Ideen als Gedanken Gottes, in: *Der Mittelplatonismus*, hg. v. C. ZINTZEN, WdF 70, Darmstadt 1981, 187 - 199 und A.N.M. RICH, Die platonischen Ideen als Gedanken Gottes, ebd. 200 - 211.

Existenz sich 'verfinstern' kann⁹⁰: Er ist nur das Abbild der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen und diesem Urbild unterlegen.

Neben dieser Erklärung für die *Entstehung* der defizienten menschlichen Existenz bietet Valentins Theologie aber auch eine Perspektive, die diese defiziente Existenz *aufhebt*. Man darf die folgenden Sätze des vierten Fragmentes (ursprünglich aus einer Predigt) nicht rein als Ausdruck des "hohen Selbstbewußtseins eines Gnostikers" interpretieren⁹¹:

"Von Anfang an seid ihr unsterblich und seid Kinder des einen ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch aufteilen, damit ihr ihn aufreißt und vernichtet und damit der Tod in euch und durch euch sterbe. Denn wenn ihr den Kosmos auflöst, ihr selbst aber nicht aufgelöst werdet, so seid ihr Herren über die Schöpfung und über die ganze Vergänglichkeit"⁹².

Das Fragment kann man überhaupt nur von biblischen Texten her verstehen. Eigentlich löst Gott den Tod auf⁹³; aber im Johanneischen Schrifttum finden sich Gedanken, die, wenn man sie weiterdenkt, zu Valentins Sätzen führen. Dort wird die Vorstellung der Gotteskindschaft verwendet⁹⁴. Wer an Christus glaubt, *hat* nach Johannes das ewige Leben (5,24 - und somit den Tod auflöst⁹⁵). Wer die Welt und sogar die (gefallenen) Engel richten wird (1 Kor 6,2f), ist tatsächlich ein Herr über die Schöpfung. Paulus fragt: "Wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?" (Röm 7,24) und fügt an: "Wenn ihr aber durch den Geist die (sündigen) Taten des Leibes tötet, werdet ihr leben" (8,13).

⁹⁰ Frgm. 2 τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος [οὐσα], πολλῶν οὐσα δαιμόνων οἰκητήριον (Clemens, Str. II 114,6 [GCS Clemens Alexandrinus II, 175,10ff]) - vgl. dazu Mt 12,45 und Barn 16,7.

⁹¹ Obwohl solche Auffassungen natürlich auch so verwendet werden; vgl. die Darstellung bei A. VON HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, 277.

⁹² ὅτι ἄρχῃς ἀθάνατοὶ ἐστέ καὶ τέκνα ζωῆς ἐστέ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσσειν εἰς ἑαυτοὺς, ἵνα διασπάρησθε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύσθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης. (Clemens Alexandrinus, Str. IV 89,2f [287,11-20]).

⁹³ Bzw. die Fesseln des Todes (Apg 2,24); zum alttestamentlichen Hintergrund dieser Formel etwa E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, KEK 12, Göttingen ¹²1959, 143f; vgl. besonders im Johanneischen Schrifttum Joh 2,19; 7,23; 10,35. Christus ist nach 1 Joh 3,8 erschienen, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου - und das ist natürlich vor allem der Tod; so auch das Bekenntnis in Irenäus Epideixis (H. LIETZMANN, Symbolstudien, in: DERS., KS 3, TU 74, Berlin 1962, 279): Christus wurde Mensch unter Menschen, "um den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen".

⁹⁴ 1 Joh 3,9.

⁹⁵ Von daher könnte man wie Valentin von der Auflösung des Todes durch die Glaubenden sprechen (1 Joh 4,2 App.; vgl. A. VON HARNACK, Zur Textkritik und Christologie der Schriften des Johannes, SPAW.PH 1915, 534 - 573, in: DERS., KS zur Alten Kirche, hg. v. J. DUMMER, Leipzig 1980, 287 - 292).

Valentins 'Vermittlungstheologie' greift, wie nun mehrfach zu sehen war, ganz offensichtlich auf Lösungen zurück, die andere Vermittlungstheologen anbieten: Bei der Schöpfung des Menschen bedient Valentin sich philonischer Gedanken, greift platonische Anthropologie auf (vermutlich aber in der Modifikation, die sie im hellenistischen Judentum bei der Applikation auf biblische Themata erhalten hat)⁹⁶. Bei der Aufhebung der Defizienz, die durch die Schöpfung bewirkt wurde, orientiert er sich an Paulus und Johannes⁹⁷; zur Beschreibung der Stellung des Menschen zum Tod entwickelt er neutestamentliche Theologie weiter.

Probleme ergeben sich auch hier, weil die profane hellenistische Anthropologie und ihre Leibabwertung nicht bruchlos zur paulinischen und johanneischen Anthropologie paßt. Valentin scheint diesen Unterschied nicht zu bemerken. Wenn er den Körper des Menschen einen "ledernen Leibrock" und "den dem Untergang geweihten Menschen"⁹⁸ nennt, denkt er in der Leib-Seele-Dichotomie der philosophischen *Koine* seiner Zeit.

2.5. Valentins Verständnis von Erlösung und Erlösungsmitteln (Fragment 4)

Hier liegt eine merkwürdige Lücke in der Theologie Valentins vor, wie sie sich aus den Fragmenten restaurieren läßt: Ein Text, der sich explizit mit der es-

⁹⁶ Ähnliches kann man zur Vorstellung von der Seele als Herberge vermuten, die in Frgm.2 ausgedrückt ist: καὶ μοι δοκεῖ ὁμοίων τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἢ καρδίᾳ (Clemens, Str. II 114,5; s.o. S. 18); vgl. dazu etwa Philo, Som I 148 - 149 (236,17 - 237,5 - die terminologische Verwandtschaft dieses Textes mit dem Fragment Valentins muß 'auffällig' genannt werden) oder Platon, R. 611 A - 612 A.

⁹⁷ Man muß natürlich auch die paulinische Tauftheologie und deren Stellung zu Tod und Leben (vgl. etwa Röm 6,3f) im Auge behalten. Eine nähere Begründung, warum ich dieses Fragment nicht von anderen gnostischen Texten, sondern von Paulus und Johannes her deute, findet sich in meinem Kommentar z.St. (S. 145 - 149).

⁹⁸ Ich schlage vor, folgende Stelle bei Hippolyt, Haer. X 13,4 (GCS Hippolyt III, 274,13f/PTS 25, 391,19f) als Frgm.11 zu diskutieren: τὴν δὲ σάρκα μὴ σφῆξασθαι θέλει, 'δερμάτων χιτῶνα' ἀποκαλῶν καὶ 'ἄνθρωπον φθειρόμενον'. Dieses Zitat muß im Rahmen einer Auslegungsgeschichte von Gen 3,21 interpretiert werden. Dabei stellt sich dann auch eine Konvergenz zur philosophischen Tradition heraus, wie sie der Ausspruch des Empedokles vom ἀλλόγνως χιτῶν σαρκός (DK 31 B 126, zitiert bei Plutarch Mor. 998 C und Stobaeus I 49,60 [I, 446,7 WACHSMUTH]) spiegelt. Zugleich kann ein Beitrag zur Origenes-Forschung geleistet werden: Dessen bei Epiphanius berichtete Meinung, Gott sei *kein* Lederarbeiter gewesen (Haer. 64, 4,9 [GCS Epiphanius II, 412,12-15 HOLL/DUMMER]); zur Stelle H.-J. VOGT, Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?, in: Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origenes-kongresses, hg. v. L. LIES, IThS 19, Innsbruck, Wien 1987, 78 - 99, hier 85 - 87) gehört in den Zusammenhang dieser Auslegungsgeschichte.

chatologischen Erlösung oder mit der Bedeutung des Kreuzestodes beschäftigt, ist nicht erhalten. Auch aus dem oben zitierten Bruchstück über die Auflösung des Todes⁹⁹ darf man nicht zu viel herauslesen: Selbstverständlich schließt (wie man schon am Johannesevangelium in seiner gegenwärtigen Form sehen kann) eine präsentische Eschatologie, wie sie in diesem Abschnitt vorliegt, eine futurische Eschatologie nicht aus. Wir kennen nur Valentins Gedanken dazu nicht¹⁰⁰. Da er bei der Frage nach dem Verhältnis göttlicher und menschlicher Natur Christi eine "orthodoxe" Theologie vertrat, kann man mit gewisser Wahrscheinlichkeit vermuten, daß bei ihm die Erlösung durch Jesus Christus nicht derartig entwertet war wie bei den Autoren der valentinianischen Schule, bei denen die irdische Christusfigur sozusagen die Bedeutung eines reinen Statisten hat¹⁰¹.

Von dieser Auffassung der Schüler her kann man aber rückschließen: Wahrscheinlich ist es Valentin gar nicht gelungen, seine "Vermittlungsbemühungen" auch auf Christi Tod und seine Erlösungsmittlerschaft auszudehnen. Aber dieser Teil der christlichen Dogmatik stellt, wie schon Paulus in seinem ersten Brief an die Korinther deutlich macht, jenes Skandalon dar, das mit Mitteln der 'Weltweisheit' kaum zu begreifen ist (1,23-31). Außerdem stellt diese 'Lücke' am Beginn des zweiten Jahrhunderts auch nichts Ungewöhnliches dar, wie wieder *Harnack* deutlich macht:

"Selbständige eingehende Reflektionen aber über den Zusammenhang des Heilswerkes Christi mit den im Kerygma verkündeten Thatsachen, vor allem mit dem Kreuzestode und der Auferstehung, wie sie Paulus geboten, findet man kaum irgendwo.(...) Doch wirkte die Vorstellung von dem freiwillig übernommenen Leiden, vom Kreuze und vom Blute Jesu in weiten Kreisen als heiliges Mysterium, in welchem die tiefste Weisheit und Kraft des Evangeliums irgendwie verschlossen liegen müsse"¹⁰².

⁹⁹ Fragment 4, zitiert S. 23.

¹⁰⁰ Vielleicht wurden sie auch in späterer Zeit bewußt nicht überliefert, weil sie weder in das System der 'Schüler' noch in das Bild vom 'Ketzler' paßten.

¹⁰¹ "Der Pneumatiker (...) muß sich (...) nicht mehr auf Christus berufen; Verkündigung bedeutet für ihn nicht mehr, wie für den Christen der Großkirche, das geschichtliche Christusereignis weiterzusagen, sondern das urbildliche Pleromageschehen, die pneumatische, gnostische Deutung des geschichtlichen Christusereignisses, weiterzugegeben" (B. ALAND, *Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum*, 45). Wir haben bei Valentin keine Anzeichen für die valentinianische Aufteilung der Christusgestalt (CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus*, Kommentar zu Frgm. 3, S. 92 - 94 und unten Anm. 117).

¹⁰² HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. 1, 220. Harnack nennt als Belege Justin, 1. Apol. 55,2 (Kreuz als τὸ μέγιστον σύμβολον τῆς ἰσχύος καὶ ἀρχῆς αὐτοῦ [66 GOOD-SPEED/EAUG 174,4 WARTHELLE]) und das Petrusvangelium aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, das Jesu Herrsein auch am Kreuz zu betonen sucht: αὐτὸς δὲ ἐσιώπα, ὡς μηδένα λόγον ἔχων" (4,10 [SC 201, 46,2f MARA]; vgl. A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, 178 mit weiterer Literatur).

3. Valentins Schüler und ihr Mißverständnis - von der philosophischen Bibelauslegung zum häretischen Kunstmythos

Im folgenden Abschnitt ist nun darzustellen, inwiefern hier von einer "*Krise*"¹⁰³ einer philosophischen Theologie in der Alten Kirche" geredet werden kann; wozu ich nochmals *drei 'Krisenpunkte'* herausheben möchte, die *mutatis mutandis* auch andere Theologien des zweiten Jahrhunderts prägen.

Der erste "*Krisenpunkt*" der Theologie Valentins liegt m.E. in der Nebeneinanderstellung des *Gottesbegriffes* der hellenistischen Philosophie und des Gottesbegriffes der Bibel. Aus philosophischen Motiven beteiligt Valentin die Engel an der Menschenschöpfung, um Gottes Anteil an der Erschaffung einer defizienten Kreatur und Welt zu reduzieren und seine schlechthinnige Transzendenz zu wahren. Nun lag es für platonisch halbwegs gebildete Zeitgenossen nahe, den beschrittenen philosophischen Weg noch ein Stück weiter zu gehen und mit Platon eine eigene Demiurgengestalt¹⁰⁴ einzuführen. Damit näherte sich natürlich die Schöpfungsdeutung Valentins, die im Rahmen einer biblischen Theologie gerade noch duldbar sein mochte, einem häretischen Dualismus, obwohl man bei den Schülern das Bemühen erkennen kann, diese Konsequenz zu vermeiden.

Valentin hat offenbar, wie wir sahen, (wieder in Übereinstimmung mit der philosophischen *Koine* und dem hellenistischen Juden Philo) Urbilder aller Dinge im Verstand Gottes angenommen. Seine Bezeichnung der Ideen als Äonen möchte ich als *Christianisierung* der Vorstellung durch Wahl eines biblischen "Synonym"-Begriffes, der gleichwohl einem philosophisch gebildeten Zeitgenossen verständlich ist, interpretieren¹⁰⁵. Seine Schüler hypostasierten

¹⁰³ Zum Begriff der 'Krise' etwa J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen, IV. Die geschichtlichen Krisen, besonders seine allgemeine Charakteristik der Krisen (J.B. Gesamtausgabe, Bd. VII, hg. A. OERI u. E. DÜRR, Berlin und Leipzig 1929, 126 - 148). In die Kirchengeschichtsforschung hat vor allem der verstorbene Marburger Kirchenhistoriker WINFRIED ZELLER diesen Begriff eingebracht; dazu vgl. z.B. seinen Beitrag 'Die 'alternde Welt' und die 'Morgenröte im Aufgang'. Zum Begriff der 'Frömmigkeitskrise' in der Kirchengeschichte' (in: DERS., Theologie und Frömmigkeit. GA 2, Marburg 1978, 1 - 13, hier besonders S. 11).

¹⁰⁴ Platon, Ti. 41 A; zur Anwendung des Begriffes auf den *δεύτερος θεός* der Mittelplatoniker s. W. THEILER, Art. Demiurgos, RAC III, Stuttgart 1957, 694 - 711 (hier 701f); ein schöner valentinianischer Beleg in Ptolemäus' Brief an die Flora bei Epiphanius, Haer. 33,3,4 und 7,3-7 (SC 24^{bis}, 50 bzw. 68 - 70 QUISPSEL).

¹⁰⁵ Vgl. dazu W. BAUER/K. u. B. ALAND, WB 52 - 54 und jetzt G. ZUNTZ, Aion Platonios (eine Gründungslegende von Alexandria), Hermes 116, 1988, 291 - 303 und DERS., Aion. Gott des Römerreiches, AHAW.PH X/1989, Heidelberg 1989.

diese Gedanken zu selbständigen Personen, nämlich den Äonen, und lösten dadurch die Monarchie Gottes auf¹⁰⁶. Vermutlich erschien ihnen die Ideenlehre in der valentinischen Form zu 'blutleer', zu abstrakt.

Während Valentins Gottesbegriff noch strikt monotheistisch und somit biblisch gefaßt ist, führt auch hier die philosophische Koine zu einer bemerkenswerten Veränderung. Unter Einfluß des philosophischen Gottesprädikates 'ἀρσενόθηλυς'¹⁰⁷ wird in Gott ein weibliches (Sige) und ein männliches Prinzip geschieden (Bythos)¹⁰⁸. man wird diese Lösung vor allem als philosophischen Versuch zu deuten haben, die göttliche Schöpfung in Analogie zur menschlichen Fortpflanzung zu erklären: Der eine Gott erkennt sich als weiblich und männlich, die Einheit tritt in die Differenz auseinander und will (muß?) sich daher fortpflanzen¹⁰⁹.

Die *Anthropologie* stellte vermutlich den zweiten "Krisenpunkt" der Theologie Valentins dar. Allein durch die Verlagerung der Schöpfung des irdischen Menschen auf die Engel ist das Böse in der Welt und im Menschen nicht zureichend erklärt. Auch ein heutiger philosophischer Theologe wird die gefundene 'Lösung' nach wie vor als sehr unbefriedigend empfinden, späte-

¹⁰⁶ So deutet schon Tertullian die Entwicklung von Valentin zu seinen Schülern in Val. 4,2: *Eam (sc. viam) postmodum Ptolemaeus intrauit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat.* ("Diesen Weg hat später Ptolemäus beschritten, indem er die Äonen nach Namen und Zahlen in persönliche Substanzen zerlegte, aber in solche, die außerhalb Gottes fixiert sind, und die Valentinus in dem Gesamtwesen der Gottheit als Gedanken, Empfindungen und Strebungen eingeschlossen hatte" - zur Stelle oben Anm. 88).

¹⁰⁷ Vgl. etwa H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870, 107 s.v. oder in der Jamblich zugeschriebenen pythagoreischen Theol. Ar. 5 (über die Monas: λέγουσιν οὖν ταύτην οὐ μόνον θεὸν ἀλλὰ καὶ νοῦν καὶ ἀρσενόθηλυν [BSGRT 3,21-4,1 DE FLACO/KLEIN]); Orphisches Frgm. 56 (p. 135 KERN) und Porphyrius bei Eusebius, P.E. III 11,10 (GCS Eusebius VIII/1, 137,3 MRAS/DES PLACES) bzw. auch CH I,9. 15. 16. 18 (L. DELATTE, S. GOVAERTS, J. DE-NOOZ, *Index du Corpus Hermeticum*, Lessico intellettuale Europeo XIII, Rom 1977, 23).

¹⁰⁸ Hippolyt berichtet bekanntlich von einer 'großen Meinungsverschiedenheit' unter den Valentinianern, ob der Vater 'nicht weiblich, gattinnenlos und allein sei', oder eine 'Sige' genannte Gattin habe: διαφορά δέ τις εὐρίσκεται πολλή παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν, ὧν ἡ παῦσις καθορῶν τὸ δόγμα τοῦ Οὐαλεντινίου Πυθαγορικοῦ, ἔθλην καὶ ἄρσενον καὶ μόνον τὸν Πατέρα νομίζουσιν εἶναι· οἱ δὲ ἄδυνατον νομίζοντες δύνασθαι ἐξ ἄρρενος μόνου γένεσιν ὅλων τῶν γεγενημένων γενέσθαι τινός, καὶ τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων, ὥτα γένηται πατήρ, Σιγὴν ἐξ ἀνάγκης συναριθμοῦσι τὴν σύζυγον." (Hippolyt, Haer. VI 29,3 [155,25 - 156,4 WENDLAND/237,10 - 16 MARCOVICH]; vgl. zu dieser Differenz zwischen den seit Lipsius als 'System A/B' bezeichneten Richtungen des Valentinianismus auch Irenäus, Haer. I 2,4 [SC 264, 42,56-60. 190-193] und Tertullian, Val. 34,1 [SC 281, 148 FREDOUILLE]).

¹⁰⁹ Auch Philo kann die Sophia (bzw. die ἐπιστήμη; M. ADLER, *Philo Werke Deutsch* V, 18 Anm. 1) Gattin Gottes nennen und von einem "Beiwohnen" der Sophia bei Gott anlässlich der Erzeugung der Schöpfung sprechen ("allerdings nicht nach Menschenart"), in Ebr. 30 (II, 176,5f WENDLAND).

stens wenn sich die Theodizeefrage stellt. Nun bot sich für andere "biblische Platoniker"¹¹⁰ in seiner Nachfolge die Erklärung dieses Problems mit Hilfe des Modells "Engelfall" an. Sie hatten nach einem *urbildlichen Typos* für den Sündenfall des Menschen und die Entstehung des Bösen zu suchen. Die Erzählungen der Genesis über Adams Fall waren in den Ideenkosmos zu transferieren, um vor dem Horizont eines philosophisch gebildeten Zeitgenossen sinnvoll zu erscheinen. Valentin hat diesen entscheidenden Schritt offenbar noch nicht gewagt. Und im Rahmen einer platonischen "Urbild-Abbild"-Theorie lag der Blick vom Fall Adams auf den Fall der Engel nahe, als einem schon in etwas höheren Regionen angesiedelten Analogon zum menschlichen Fall. Zu dem Engel- und Menschenfall mußte aber ein Vor- und Urbild im Ideenkosmos gefunden werden. Da die Schüler Valentins die Ideen schon zu selbstständigen Personen, den Äonen, hypostasiert hatten, konnten sie ohne große Schwierigkeiten den Mythos vom Fall der Sophia entwickeln¹¹¹. Valentin, der unter Ideen noch einfach Gedanken Gottes verstand, hätte einen derartigen Mythos kaum in der Form, in der ihn die Schüler haben, entwickeln können. Erst in dieser Form lag ein Mythos vor, der das Problem der Entstehung des Bösen (scheinbar) wirklich befriedigend für den philosophisch Gebildeten (oder präziser: Halbgebildeten) seiner Zeit lösen konnte, für eine Gruppe, die sich selbst als Elite empfand.

Einen *dritten* "Krisenpunkt" der Theologie Valentins bildete vermutlich die Christologie. Eine *reine* philosophische Theologie kommt mit der Historizität des Christusereignisses schwer ins Reine. *Joachim Jeremias* hat das einmal sehr pointiert formuliert: "Golgatha ist nicht überall, sondern es gibt nur ein Golgatha, und es liegt vor den Toren Jerusalems"¹¹². Es dürfte insgesamt schwierig sein, den "breiten Graben" zwischen diesem mehr oder minder zufälligen historischen Ereignis der Hinrichtung eines Messiasprätendenten und der strengen Notwendigkeit, die eine philosophische Theologie im Sinne Pla-

¹¹⁰ Als solches möchte ich die Valentinianer in der Deutung verstehen, die B. ALAND ihnen gibt, wenn sie darauf aufmerksam macht, daß diese Gnostiker die Mittelplatoniker *gegen* "den Sinn des Entlehten" beerbten (B. ALAND, *Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum*, 2 - 9). Als "biblical Platonist" bezeichnet übrigens auch CHR. STEAD Valentin (In Search of Valentinus, in: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale* (...), 1978, SHR 41, Leiden 1980, 75 - 95, hier 78 bzw. in: DERS., *Substance and Illusion in the Christian Fathers* <Anm. 57> unter Nr. XII).

¹¹¹ Etwas anders CHR. STEAD, *The Valentinian Myth of Sophia*, JThS 20, 1969, 75 - 104, bes. 98 - 102 (auch in dessen 'Substance and Illusion in the Christian Fathers' unter Nr. IV).

¹¹² DERS., *Neutestamentliche Theologie*, 1. Tl. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1979, 295.

tons fordert, zu überspringen¹¹³. Die Schüler Valentins mußten aber die Christusperson, die ihr Lehrer noch so 'unbefriedigend biblisch' interpretiert hatte, vollends in diese "philosophische Theologie" einbeziehen, wenn sie den *Anstoß*, den der gekreuzigte Kultheros in der Spätantike bedeutete, aufheben wollten¹¹⁴. Eine philosophische Theorie, die in dem entscheidenden Punkte der Christologie so biblisch wie Valentin verfuhr, war in der Spätantike eine *contradictio in adiecto*. Der Logos durfte keinen Sklaventod sterben. Die Schüler konnten also Valentins Christologie überhaupt nicht übernehmen, wenn sie seinen Weg der "philosophischen" Bibeltheologie fortsetzen wollten.

Eine Lösung des Problems war für die Schule genauso wie in der Frage des Sündenfalls wieder nur in der Hypostasierung der historischen Vorgänge möglich - sie mußten vom eigentlichen historischen Christusgeschehen weg auf die urbildliche Ebene des Ideenkosmos, in die Äonenwelt kommen. Und genauso sieht ihre Lösung dann ja auch aus: In der ausgefeilten Form finden wir auf allen drei Ebenen des Welt dramas¹¹⁵ Christus-Figuren¹¹⁶, die Entscheidung fällt aber eigentlich nicht auf dieser Erde, sondern schon im "Ideenkosmos", im Reich der Äonen. Der "eigentliche" Christus hilft der (äußeren) Sophia und nimmt dann seinen Platz im Äonenkosmos ein, die anderen Christusfiguren sind seine Abbilder und tun auf anderen Stufen genau das, was ihr Typos schon getan hat.

¹¹³ G.E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: DERS., Freimäurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften, München 1981, 33; vgl. auch unten S. 36f.

¹¹⁴ M. HENGEL, Crucifixion, in: DERS., The Cross of the Son of God, London 1986, 93 - 185, bes. 114 - 155.

¹¹⁵ "Diese dreifach geschilderte Erlösung dient der gegenseitigen Erhellung der Einzelvorgänge (...). Die Interpretation ist dazu aufgefordert, die *eine* wunderbare Erlösung aus den drei verschiedenen Bildvorgängen zu verstehen" (B. ALAND, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 36). Wenn H. JONAS davon spricht, "daß Subjekt des mythischen Gesamtprozesses und Angeredeter der mythologischen Offenbarung (Subjekt der Gnosis) letztlich eines sind" (Gnosis und spätantiker Geist II/1, 14f), beschreibt er nur eine Folge dieser Urbild-Abbild-Struktur, die sich in einer besonderen erlösenden Funktion der Gnosis ausdrückt.

¹¹⁶ Die Valentinianer trennen ja bekanntlich Jesus, den aus Maria geborenen Soter, der die *ῥι-
θρωσις* dieser Welt (*τὰ ἐνθάδε*) wirkt, von zwei anderen "Jesus Christus" genannten Figuren: von jenem Christus, der die äußere Sophia bessert und dann seinen Platz im Pleroma einnimmt (Hippolyt, Haer. VI 31,8 [193,23-25 WENDLAND/242,38-40 MARCOVICH]; Irenäus, Haer. I 2,5 [SC 264, 44,208-212 ROUSSEAU/DOUTRELEAU]), und einem Dritten, dem Gemahl der äußeren Sophia. Auch diese Figur wird Jesus genannt: Hippolyt, Haer. VI 32,2 (160,8f/242,9f); Irenäus, Haer. I 2,6 (48,238-243); Clemens, Exc. Thdot. 23,2 (SC 23, 106 SAGNARD/StD 1, 58,254-258 CASEY); ExpVal NHC XI,2 35,10-14 (BCNT.H 14, 46 MÉNARD). Dort sind äußere Sophia und ihr Gatte Jesus Bilder des Pleroma (39,14f): *Εἰσὶν οὖν κατ' αὐτοὺς τρεῖς Χριστοί* (Hippolyt, Haer. VI 36,4 [166,10/251,21f]; vgl. auch Tertullian, Carne 24,3 [CChr.SL 2, 916,18-25 KROYMANN] und Irenäus, Haer. III 16,1 [SC 211, 288,20f/289,18f]).

Wir haben jetzt in einzelnen Punkten Linien vom Lehrer zu den Schülern gezogen. Aber die Schlüsselfrage ist noch nicht beantwortet: Wieso kommt es bei den Schülern zu einer derartigen mythischen Aufladung der Theologie? Schon *Adolf von Harnack* hat als eine Art Schlüsselfrage der Gnosisforschung die Frage bezeichnet, "was denn der ganze mythologische Apparat in ihnen (sc. den Systemen) *bedeuter*"¹¹⁷. Kann man auch die Mythisierung der Schüler noch im Rahmen einer philosophischen Theologie verstehen? Mythisches Denken setzt doch eigentlich seinen Weltzusammenhang als garantiert voraus, rekonstruiert die Welt nicht mittels in sich stimmiger Urteile, die Distinktionen und Abstraktionen voraussetzen würden, und bildet darin den expliziten Gegensatz zu einer philosophischen Theologie¹¹⁸.

Mythos "redet von der Macht oder von den Mächten, die der Mensch als Grund und Grenze seiner Welt und seines eigenen Handelns und Erleidens zu erfahren meint. Er redet von diesen Mächten freilich so, daß er sie vorstellungsmäßig in den Kreis der bekannten Welt, ihrer Dinge und Kräfte und in den Kreis des menschlichen Lebens (...) einbezieht"¹¹⁹.

Mythos beschreibt einen zielgerichteten Vorgang, "welcher von einem Anfang auf einen Schluß zuläuft (...). Der Mythos beinhaltet demnach eine Transformation von der Labilität zur Stabilität"¹²⁰.

Man könnte sehr leicht zeigen, wie ahistorisch die Auffassung, dies alles sei ein Gegenargument gegen die Interpretation der Valentinianer als philosophische Theologen, wirkt. Das gilt besonders, wenn man die zugrundegelegte Alternative zwischen Mythos und Philosophie zunächst einfach nur auf ihre Angemessenheit für die Spätantike befragt. Wie Plutarchs Werk "Über Isis und Osiris" zeigt, ist schon der religiöse Mythos deutungsfähig, philoso-

¹¹⁷ Rez. Bousset <Anm. 3>, 236.

¹¹⁸ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen II. Das mythische Denken*, Darmstadt 2¹⁹⁵³, 59 - 77. Man muß allerdings CASSIRERS Äußerungen über den im Mythos fehlenden Kausalzusammenhang noch einmal beispielsweise anhand der mythischen Genealogien eines Hesiod, die schon eine Art Kausalkette formulieren wollen, überprüfen. Der valentinianische Mythos hat eine sehr reflektierte Kausalkette als Grundlage. Dagegen bewährt sich CASSIRERS Beschreibung des Mythos als "Denkform", die eine "mythische Ontologie" (K. HÜBNER, *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens*, in: *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 27 - 41, hier 29) entwickelt. Vgl. auch H. FRANKFORT (u.a.), *Alter Orient-Mythos und Wirklichkeit*, UB 9, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 2¹⁹⁸¹, 17 - 36 (= *Frühlicht des Geistes*, Stuttgart 1954) und A. HORSTMANN, *Art. Mythos. Mythologie II*, HWP 6, Darmstadt 1984, 283 - 318.

¹¹⁹ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Nachdr. der 1941 erschienenen Fassung hg. v. E. JÜNGEL, BEvTh 96, München 1985, 22.

¹²⁰ F. STOLZ, *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: *Mythos und Rationalität*, 81 - 106, hier 83f.

phiefähig¹²¹. Plutarch, ein Zeitgenosse Valentins, folgt hier aber nur seinem großen Vorbild Platon, an dem man sich vorzüglich klarmachen kann, wie trotz aller philosophischen Mythenkritik an zentralen Punkten der Philosophie doch ein Mythos verwendet wird und nach der Logik der Sache verwendet werden muß.

Platon kritisiert ja bekanntlich die großen mythischen Poeten, Homer und Hesiod¹²², die 'μύθους ψευδεῖς', erlogene Geschichten, zusammengestellt haben¹²³ und daher unbrauchbar sind für die παιδεία im platonischen Staate¹²⁴. Traditionelle Mythen mit ihrer 'θεομαχία' sind sogar unabhängig davon zu verwerfen, ob hinter ihnen ein tieferer Sinn (griechisch 'ὑπόνοια') steht oder nicht. Denn ein junger Mann, der sich in der Ausbildung befindet, kann diese ὑπόνοια noch nicht herausfinden. Platon rechnet also auch in überlieferten Mythen mit einem tieferen Sinn. Und nur so wird ja überhaupt verständlich, daß Platon trotz aller Mythenkritik an zentralen Stellen seiner Dialoge Mythen einführt. Wenn er seine Auffassung zu Gott, zu Seele, Unsterblichkeit und zu der Entstehung der Welt darstellen will, verschlüsselt er sie in der Form eines Mythos¹²⁵. Da ohnehin gesprochene Sprache und besonders die Schrift, die das Gesprochene festhält, zur Erkenntnisvermittlung nahezu ungeeignet sind¹²⁶, ist es erst recht nicht möglich, bei den Grundfragen durch Namen und Sätze zu einer Erkenntnis des Wesens zu kommen. (Platon nennt übrigens seine Äußerungen darüber im siebenten Brief 'πλάνος' [tastend] und "einen Mythos"¹²⁷). Ein Mythos muß in die philosophische Argumentation eingeführt werden, weil das 'εἶδολον' fehlt, eine Gestalt von Gott, Seele, Unsterblichkeit in der irdischen Erfahrungswelt, die durch Namen und Sätze beschrieben werden könnte. Platon drückt das durch Sätze aus, die in der Spätantike häufig zitiert werden:

¹²¹ 'Ἐπιστήμη ist nur durch sorgfältige Beobachtung der *τερά*, also auch der Mythen, zu erhalten (351 C/E; vgl. J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines Grecques et les contestations Juéo-Christiennes*, EAUG, Nouvelle éd., Paris 1976, 178 - 184).

¹²² Dazu J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, 112 (in Anm.1 weitere Literatur); vgl. vor allem R. 600 C - 608 B; auch Gorg. 523 A - 527 A.

¹²³ R. 377 D.

¹²⁴ R. 378 D.

¹²⁵ J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, 119. K. REINHARDT stellte die Mythen in seinem bemerkenswerten Buch *'Platons Mythen'* (Bonn 1927) zusammen.

¹²⁶ Ep. VII (342 E - 343 A); vgl. K. GAISER, Namen und Sachen in Platons 'Kratylos', *AHAW.PH* 3, 1974, 110 - 115. Es wird nur beschrieben, was erscheint ('ποιόν τι'), aber nicht das Wesen ('τί ἐστίν') einer Sache. Deren Erkenntnis kann allenfalls aufscheinen (zum Thema vgl. auch CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, <Anm.51>, 302f [Literatur]).

¹²⁷ Ep. VII 344 D.

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον (*schon deswegen, weil es sich um keinen Gegenstand der Erfahrungswelt handelt*) καὶ εὐρόντα εἰς πάντα δόξαν λέγειν¹²⁸.

Wenn man also im Mythos, einer möglichst wahrscheinlichen Redeform¹²⁹, spricht und dadurch die kaum denkbaren Themata "vorstellungsmäßig in den Kreis der bekannten Welt, ihrer Dinge und Kräfte und in den Kreis des menschlichen Lebens (...) einbezieht"¹³⁰, wird darüber im Modus des Gleichnisses geredet. Wenn es über sie schon keine 'ὁρθὴν ἐπιστήμην' gibt, so soll wenigstens eine 'ὁρθὴ δόξα' ('Vorstellung') angezielt werden¹³¹. Eine solche richtige Vorstellung (bzw. eine Vorstellung von Richtigem) kann Mythos bieten. Sicherstellen kann der Philosoph diesen Zusammenhang am ehesten, wenn er einen *Kunstmythos* entwirft.

Zu Valentins Lebenszeit versprach eine ganze Reihe *philosophischer* Schulen die Einführung in die Geheimnisse von Gott, Seele und Unsterblichkeit mit Hilfe des Mythos. Nichts wäre ungeschichtlicher, als hier mit Hilfe unserer Differenzierungen von Philosophie und Theosophie ausgrenzen zu wollen! Die Pythagoräer lehrten sogenannte 'ἀκύσματα' oder 'σύμβολα'¹³², Orphiker und Chaldäer erzählten Mythen, die in der Philosophenausbildung verwendet worden sind¹³³.

Die Einfügung des Mythos machte - so paradox das heute erscheinen mag - *die Lehre der Valentinianer für bestimmte philosophisch interessierte Kreise überhaupt erst attraktiv*: διὸ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν¹³⁴.

Historisch wäre an dieser Stelle zu zeigen, daß wir es ja auch bei dem Mythos der Valentinschüler mit einem ausgesprochenen Kunstmythos zu tun haben, der zwar möglicherweise Elemente anderer zeitgenössischer gnostischer Systeme aufnimmt, aber insgesamt ein völlig neuer Entwurf ist. Wir sahen schon, daß der Mythos die orientierende Funktion der Theorie erhöht - das ist sicher ein beabsichtigter pädagogischer Nebeneffekt der philosophi-

¹²⁸ Ti. 28 C; dazu ausführlicher CH. MARKSCHIES, Platons König oder Vater Jesu Christi, 401 (Literatur in Anm. 76).

¹²⁹ τὸν εἰκότα μῦθον (Ti. 29 D).

¹³⁰ R. BULTMANN, Neues Testament und Mythologie, 22.

¹³¹ Menon 97 B/E.

¹³² C. HÖLK, De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, Diss. phil, Kiel 1894, 17f.

¹³³ Die Chaldäischen Orakel wurden gegen 437 im Rahmen der Philosophenausbildung behandelt (so Marianos in seiner enkomiasischen Vita des Proklos, 26-28 [ed. V. COUSIN 43,31 - 52,13]; vgl. R. BEUTLER, Art. Proklos 4), PRE XXIII/1, 188f).

¹³⁴ Aristoteles, Met. 982 b 18f.

schen Theorie¹³⁵. Wenn Orientierungswissen auf Entscheidungsentlastung abzielt¹³⁶, bietet der Mythos der Valentin-Schüler die größtmögliche Entlastung, weil alles Geschehen dieser Welt schon durch die Abläufe im Ideenreich vor-determiniert ist. Es liegt alles bereit - sofern man ein Pneumatiker ist¹³⁷. Der Mensch wird von seiner ethischen *Verantwortung* weitgehend entlastet. Eine solche Entlastung bewährt sich in der komplexen Situation des (Halb-)Gebildeten in der römischen Gesellschaft, die vor allem im Normenkonflikt zwischen den Ansprüchen seines bisherigen Sozialsystems und der neuen christlichen Gemeinschaft steht¹³⁸. Valentins Schüler - bzw. die Personen, die die Kirchenväter als Schüler ausgeben¹³⁹ - versuchen nicht nur, den Grad philosophischer Durchdringung des Christentums gegenüber ihrem Lehrer noch zu verbessern. Sie unternehmen es auch, die Lösungen des Lehrers im Mythos zu popularisieren und gleichzeitig für die Gebildeten ethisch fruchtbar zu machen. Sie trivialisieren damit die kunstvolle, aber instabile Balance des Lehrers zwischen Bibeltheologie und philosophischer Theologie und stürzen in die mythologische Häresie der valentinianischen Gnosis. Valentins Schüler verfügen zwar im Gegensatz zu ihrem Lehrer über eine (implizite) Methode, um die Vermittlung zwischen biblischer Theologie und Philosophie zu leisten, aber eben über die falsche: Ihre Methode erlaubt ihnen nicht mehr, das Anliegen biblischer Texte kritisch gegen die Entlehnungen aus der Philosophie und dem religiösen Synkretismus zur Geltung zu bringen.

Wenn man Valentins Theologie vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Philosophie in der Theologie deutet, die die ganze Geschichte der Alten Kirche prägt, kann man nicht nachdrücklich genug *Adolf von Harnack* zustimmen, der als Hauptproblem Valentins das der "verfrühten Wissenschaftlichkeit"¹⁴⁰ bezeichnete: Valentin entwickelte zwar be-

¹³⁵ "Diese dreifach geschilderte Erlösung dient der gegenseitigen Erhellung der Einzelvorgänge. Denn was Erlösung ist, kann nicht λογισμῶ καὶ διανοίᾳ in abstrakter Begrifflichkeit, kann aber auch nicht nur in einem Bild schlechthin ausgedrückt werden, sondern eben in mehreren, (...) die sich gegenseitig ergänzen" (B. ALAND, Die frühe Gnosis zwischen Platonismus und Christentum, 36).

¹³⁶ Dazu E. HERMS, Die "theologische Schule", MJTh 2 (= MThS 24), Marburg 1988, 86.

¹³⁷ Dazu B. ALAND, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis, in: Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies, NHS VIII, Leiden 1977, 148 - 184.

¹³⁸ Dazu auch CH. MARKSCHIES, Art. Gnosis/Gnostizismus, NBL I, Sp. 870f.

¹³⁹ Diese schlichte Beobachtung wird meist vergessen; ausführlich dazu CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, 392 - 394.

¹⁴⁰ Rez. Bousset <Anm. 3>, 232f.

reits einige Lösungsansätze zu den klassischen Problemfeldern, aber keine konsistente Theorie. In dieser Defizienz liegt der *innere* Grund für den Umbruch in die "mythologische Häresie" der Schüler. Sie entwickeln ihre Vermittlungstheologie bereits mit einer (impliziten) Methode, nämlich der konsequenten Platonisierung¹⁴¹. Valentins Platonismus war nicht methodisch, sondern eher punktuell eingesetzt und somit auch nicht konsequent. Zur philosophischen Rechtfertigung biblischer Berichte wird im System der Schüler die Ideenrelation konsequent in die biblische Urgeschichte und die Eschatologie eingelesen.

Zwei *äußere* Gründe für den Umbruch liegen sicher darin, daß die Erinnerung an Valentin und seine Lehre in Rom wegen seines mutmaßlichen Wegganges nach Zypern schnell verblaßte¹⁴² und die Berufung auf einen Lehrer, der in Rom unangefochten lehrte, für neue Lehrer attraktiv sein mußte (zumal der so Mißbrauchte sich nicht mehr wehren konnte!). Andere "Vermittlungslösungen" (wie die Justins oder des Clemens Alexandrinus, der Valentin - nicht dessen Schüler - gern und teils zustimmend zitiert!) waren methodisch besser instrumentiert, daher erfolgreicher und wurden rezipiert, während Valentin (und übrigens auch Philo) der Vergessenheit anheimfiel. Auch dafür gibt es wieder innere und äußere Gründe¹⁴³.

Der Kirchenhistoriker wird diesen Graben zwischen Valentin und den sogenannten Schülern weniger verwunderlich finden als der reine Gnosisforscher: Neben einer Reihe weiterer Beispiele aus der Alten Kirchengeschichte, die hier einfallen, etwa die Simonianer und Simon Magus¹⁴⁴ oder Marcion und Apelles¹⁴⁵ oder schließlich der in vielen Punkten dunkle Leh-

¹⁴¹ Ein zeitgenössischer Platoniker hätte sich freilich gegen diesen *sinnwidrigen* Gebrauch des Platonismus zur Wehr gesetzt, wie man ja etwa an Plotin auch sehen kann (Enn. II,9; dazu jetzt K. ALT, Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9, AAWLM.G 7/1990, Wiesbaden 1990).

¹⁴² Dazu oben Anm. 10.

¹⁴³ In Konsequenz dieses Ansatzes hätte man innerhalb der altkirchlichen Dogmengeschichte eine eigene, gesonderte Gruppe abzugrenzen, in der sich neben Valentin vielleicht ein Denker wie Basilides fände, einzelne *Apologeten*, zu denen etwa Justin der Märtyrer zählt; man könnte sie vielleicht "philosophische Bibeltheologen" oder eben "altkirchliche Vermittlungstheologen" nennen.

¹⁴⁴ Simon Magus scheint für den Autor der Apostelgeschichte (Apg 8,9-25) lediglich ein Magier gewesen zu sein. Erst später wird diese Figur schrittweise 'gnostiziert' (vgl. dazu die Arbeiten von E. HAENCHEN: Gab es eine vorchristliche Gnosis?, in: DERS., Gott und Mensch. GA, Tübingen 1965, 265 - 298, bes. 297f und DERS., Simon Magus in der Apg, in: Gnosis und Neues Testament, hg.v. K.W. TRÖGER, Gütersloh 1973, 267-279 und den Literaturbericht von K. RUDOLPH, ThR 42, 1977, 279 - 359 und K. BEYSCHLAG, Simon Magus und die christliche Gnosis, WUNT 16, Tübingen 1974).

¹⁴⁵ Zu ihrem Unterschied s. Kommentar zum Fragment 3; CH. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus, S. 115 mit Anm. 183.

rer des Arius, Lucian von Antiochien¹⁴⁶, wird der systematische Theologe oder Philosoph eher an den tiefen Dissens über den historischen Jesus zwischen R. Bultmann und seinen Schülern¹⁴⁷ oder an das Auseinanderbrechen der Schulen nach dem Tode Schleiermachers und Hegels¹⁴⁸ denken.

Auch für die Bewältigung einer Theoriekrise durch Mythisierung (präziser: personale Hypostasierung) gibt es Analogien: Der Züricher Neutestamentler Hans Weder deutet die mythologische Personifizierung der Sophia in der jüngeren Weisheit Israels als analogen Schritt "vom Logos zum Mythos"¹⁴⁹. Weil die "Erfahrungsweisheit (...) in die Krise gekommen (war), (...) tritt sie heraus aus den Dingen, um persönlich unter den Menschen aufzutreten"¹⁵⁰.

Die Schule Valentins versuchte, gleichzeitig drängende theologische Probleme ihrer Zeit und die systematische Krise der "Vermittlungstheologie" ihres Lehrers zu lösen. Sie hat dabei weder ängstlich die Lösungen des Lehrers konserviert¹⁵¹ noch einfach einen "gnostischen Mythos" der Umwelt übernommen. Sie hat versucht, auf den Spuren des Lehrers weiterzudenken. Der Übergang von Valentin zu seinen Schülern ist m.E. als eine *Reaktion auf die Krise einer Vermittlungstheologie* zu deuten, die zwischen Anliegen einer philosophischen und biblischen Theologie auszugleichen suchte. Die Entwicklung eines Kunstmythos' bleibt im Rahmen einer philosophischen Theologie, versucht, die christliche Botschaft den Gebildeten der Spätantike einsichtig zu machen.

Mythos und philosophische Theologie liegen nicht nur in der Spätantike näher zusammen, als man gemeinhin annehmen möchte. In dem Entwurf, den die Forschung als "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus" bezeichnet¹⁵², lesen wir ja bekanntlich:

¹⁴⁶ H.-CHR. BRENNECKE zeigt in seinem Artikel 'Lucian von Antiochien' (TRE XXI, Berlin, New York 1991, 474 - 479), wie sehr der historische Lucian und das Bild, was sich die Arianer von ihrem 'Lehrer' machten, differierte.

¹⁴⁷ Vgl. dazu E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus (zuerst ZThK 51, 1954, 125 - 153), in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1970, 187 - 214 und R. BULTMANN, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus (zuerst SHAW.PH 3/1960), in: DERS., Exegetica, Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, (...) hg. v. E. DINKLER, Tübingen 1967, 445 - 469.

¹⁴⁸ Das hat D.F. STRAUSS bis ins dritte Teil seines Buches über Ulrich von Hutten (Gespräche von Ulrich von Hutten, Leipzig 1860, XLVIII) notiert: "Übrigens (sind) mehrere seiner betrautesten Schüler höchst verderbliche Pfaffen geworden." - Im Schlußabschnitt meines Buches sind Analogien aus der spätantiken Philosophiegeschichte gesammelt (S. 395 - 397).

¹⁴⁹ Weish 7,21 etc; H. WEDER, Vom Mythos zum Logos. Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung, in: Mythos und Rationalität, 44 - 75, hier 50f.

¹⁵⁰ H. WEDER, Vom Mythos zum Logos, 52.

¹⁵¹ Damit wäre sie im Sinne von HERMS (Die "theologische Schule", MThS 24, 86) auch gar keine solche Schule gewesen, sondern nur ein "Zitations- und Meinungskartell".

¹⁵² G.W.F. HEGEL, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1 Frühe Schriften, hg. E. MOLDENHAUER / K.M. MICHEL, Frankfurt 1971, 234 - 36; zur Zuschreibung an HEGEL O. PÖGGELER, Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, Hegel-Studien. Beiheft 4, Hegel-Tage Urbino 1965, Bonn 1968, 18; anders die Erwägung einer Zuschreibung an Schelling bei M. FRANK, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, Frankfurt/M. 1982, 153 - 155 (mit Literatur); auch R. BUBNER (Hg.), Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Hegel-Studien. Beiheft 9, 2., unveränd. Aufl. Bonn 1982 und zuletzt F.P. HANSEN, Das älteste Systemprogramm, Berlin 1989.

"Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der *Vernunft* werden. Ehe wir die Ideen ästhetisch, d.h. mythologisch machen, haben sie für das *Volk* kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. Dann herrscht ewige Einheit unter uns"¹⁵³.

Der Autor irrte, wenn er meinte, darin eine Idee vorzutragen, "die, soweit ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist"¹⁵⁴. Denn höchstwahrscheinlich haben so Valentins Schüler gedacht, als sie aus der philosophischen Vermittlungstheologie des Lehrers und in Abgrenzung zu Lehren anderer gnostischer Schulen ihren Kunstmythos erstellten.

Eingangs war die These aufgestellt worden, die drei Krisenpunkte der philosophischen "Vermittlungstheologie" Valentins seien Krisenpunkte jeder philosophischen Theologie. Natürlich gelten hier Abstufungen: Das Gottesbild der Prozeß-Philosophie bzw. Theologie, in dem Gott ständig Neuheit in den Prozeß dieser Welt einfügt¹⁵⁵, ist in diesem Punkte sicher näher am biblischen Gottesbild als der schlechthin transzendente "Bythos" spätantiker Philosophen¹⁵⁶. Oder: An Hegels Christologie etwa könnte gezeigt werden, daß auch bei ihm die Konzeption der "Notwendigkeit" der Versöhnung¹⁵⁷ zu einer gewissen Enthistorisierung der Christologie führen muß, aber umgekehrt eine philosophische Theologie um ein solches Postulat der Notwendigkeit (oder zumindest der Vernunftgemäßheit!) in der Neuzeit (spätestens nach Lessing) wohl kaum

¹⁵³ HEGEL, Werke 1, 236 = Das älteste Systemprogramm, 263 - 265; hier S. 265, Z. 17-25. Zur Interpretation vgl. M. FRANK, Der kommende Gott, 153 - 187. Analog zur der Lösung aller Widersprüche in der Idee der Schönheit, wie sie der Text fordert (M. FRANK, 183), werden die Valentinianer ihren Kunstmythos und die Vergewisserung von dessen essentiellen Gedanken als eine solche Lösung verstanden haben. Beide "neue Mythologien" ähneln sich aber dann bei allen Unterschieden in ihrem Vertrauen auf die Idee der Poesie.

¹⁵⁴ HEGEL, Werke 1, 236. Der Sammelband "Idealismus und Aufklärung" (Ch. JAMME/ G. KURZ [Hg.], Deutscher Idealismus 14, Stuttgart 1988) macht überdies darauf aufmerksam, daß es sich hier um ein verbreitetes Motiv von Autoren an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert handelt.

¹⁵⁵ J.B. COBB Jr./D.R. GRIFFIN, Prozeß-Theologie. Eine einführende Darstellung, ThÖ 17, Göttingen 1979, 27.

¹⁵⁶ In anderen Punkten, etwa in der Entpersonalisierung, unterscheiden sich beide Konzepte wenig.

¹⁵⁷ G.W.F. HEGEL, Philosophie der Religion, SW 16. Jubiläumsausgabe, hg. v.H.Glockner, Stuttgart 1965, 173f (dazu CH. TAYLOR, Hegel, Frankfurt/M. 1978, 645). Diese traditionelle theologische Hegelkritik diskutiert F.W. GRAF, Der Untergang des Individuums. Ein Vorschlag zur historisch-systematischen Rekonstruktion der Hegel-Kritik, in: Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, hg.v. F.W. G. und F. WAGNER, Deutscher Idealismus 6, Stuttgart 1982, 274 - 307, hier 293.

herumkommt¹⁵⁸. Es ist hier nicht der Ort, dies auszuführen; wir haben bewußt nur sehr allgemein davon gesprochen, daß die drei "Krisenpunkte" wohl nicht zufällig auftreten, sondern zu Grundproblemen der philosophischen Theologie gehören. Ob sie erfolgreich lösbar sind oder sich gar Antinomien dahinter verbergen, ist nicht unser Thema. Valentins Versuch einer philosophisch verantworteten Bibeltheologie macht auf Probleme aufmerksam, die für jeden bestehen, der seinen Glauben zu begreifen versucht und dabei nicht in der Metaphysik-Kritik der jüngeren philosophischen Tradition stecken bleiben will. Über sein Scheitern sollte man daher nicht zu schnell den Stab brechen.

¹⁵⁸ LESSING hat bekanntlich dieses Problem auf den Punkt gebracht: *"Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden"* (Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: DERS., Freimäurergespräche und anderes, Ausgewählte Schriften, München 1981, 32).

